Tiempo y ser

Martin Heidegger



tecnos

TIEMPO Y SER

MARTIN HEIDEGGER

TIEMPO Y SER

Introducción de
MANUEL GARRIDO

Traducción de
MANUEL GARRIDO,
JOSÉ LUIS MOLINUEVO
y FÉLIX DUQUE

SEGUNDA EDICIÓN



Título original:
Zur Sache des Denkens

1.ª edición, 1999
2.ª edición, 2000

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3356-5
Depósito Legal: M. 19.052-2000

Printed in Spain. Impreso en España por Lerko Print

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LOS VERICUETOS DE HEIDEGGER: DE *SER Y TIEMPO* AL «ACAECIMIENTO APROPIADOR»

La conferencia «Tiempo y ser», primero y principal de los cuatro ensayos reunidos por Heidegger en este libro, fue pronunciada por su autor en 1962 en la Universidad de Friburgo, y constituye uno de los más ambiciosos intentos publicados por él en vida para dar a conocer la clave de su último pensamiento.

¿Se trata de la continuación de *Ser y tiempo*, el legendario e inacabado mamotreto de 1927 que le valió a Heidegger su espectacular hegemonía en el pensamiento continental europeo de los años treinta? De hecho, el plan de investigación propuesto al inicio de *Ser y tiempo* prometía ya, bajo el título de «Tiempo y ser», un estudio monográfico de este asunto que nunca vio la luz. Pero no son pocos los que piensan que el viraje intelectual marcado y desarrollado por Heidegger durante las tres décadas y media que separan 1962 de 1927 terminó situándolo en las antípodas filosóficas de aquel libro.

1. LOS HALLAZGOS DE *SER Y TIEMPO*

Del episodio académico que precipitó la publicación del manuscrito de *Ser y tiempo* da cuenta la breve nota autobiográfica que pone fin al presente volumen. Merced a esa publicación se le abrió el paso a la cátedra a aquel modesto hijo de sacristán, seminarista frustrado y prometedor docente de Friburgo que era entonces Martin Heidegger, quien había abandonado ya las esferas del pensamiento oficial católico para hacer fenomenología con el coloso Husserl.

El objetivo programado en *Ser y tiempo* era plantear a fondo la cuestión del ser, el tema capital de la ontología que tanto apasionó a los griegos. Abordar abiertamente ese tema delataba ya una voluntad de navegar contra corriente, pues, en el paisaje filosófico alemán de aquellos años, el neokantismo continuaba maximizando,

pese a la fenomenología, la tendencia del pensamiento moderno a suplantar la cuestión del ser por la del yo y la ontología por la teoría del conocimiento.

Pero el aspecto que parecía más agresivamente iconoclasta de aquel libro, y que incluso contribuyó a determinar la ruptura de Heidegger con Husserl, era su visión del hombre. Metodológicamente introducida con el argumento de que el análisis ontológico del «ente que se interroga por el ser» debe ser previo al análisis ontológico del ser, la pintura del hombre en *Ser y tiempo* es la de un ente constitutivamente mundano y moribundo, anclado en la finitud. Nada tenía que ver semejante pintura con el sujeto cognoscente de los filósofos idealistas, cuyos miopes tanteos sensoriales jamás supieron darnos cuenta cabal de la existencia de la realidad exterior. El *estar-en-el-mundo* no era para Heidegger un punto de llegada sino de partida, no un dato a obtener adventiciamente sino el dato habitual que ya poseemos porque es la estructura que nos constituye. En el hecho de que la voz alemana *Dasein* (que normalmente significa «existencia humana») se deje leer etimológicamente como el combinado de partículas *Da-sein* (estar-ahí) veía el autor un guiño favorable de su lengua nativa a su teoría.

Implantado en un mundo que él mismo alumbra y donde le salen al encuentro los utensilios, las cosas naturales y sus congéneres, radicalmente inmerso, antes de toda teoría, en el plexo de intereses e interpretaciones más o menos alienantes de la vida ordinaria, el heideggeriano *Dasein* se revelaba al análisis como un ser cuya estructura más profunda es el «cuidado» o la preocupación, a lo largo del tiempo, por sus propias posibilidades, la suprema de las cuales, la muerte, que lo torna en imposible, debe ser encarada por él con resolución. La última sección (§ 85) de *Ser y tiempo* concluía dando solemnemente por establecido el carácter temporal de la existencia humana: «La constitución ontológico-existenciaria de la totalidad del "ser ahí" tiene su fundamento en la temporalidad.» Pero dejaba abierta la pregunta por la conexión entre el tiempo y el sentido del ser.

2. La vuelta

Si por hipótesis un estudiante del Heidegger de los días de *Ser y tiempo* hubiese despertado de una hibernación de treinta y cinco años en la sala de conferencias de la Universidad de Friburgo a fi-

nales de enero de 1962, justo cuando el maestro pronunció la conferencia «Tiempo y ser», no le resultaría fácil dar crédito a sus oídos.

Por de pronto, el estilo del discurso se le antojaría muy distinto. Al lenguaje profesional y ultratécnico de aquella primera obra, donde parecían converger el rigor lógico de Aristóteles, Kant y Husserl, había sucedido una nueva jerga, no exenta por su parte de otro género de rigor no menos insufrible, que penalizaba gravemente la terminología académica y prefería dejarse llevar, venerándolos, por los arcaísmos, las sencillas liturgias y los imprecisos balbuceos del lenguaje natural. Pero también apreciaría un cambio no trivial en los contenidos. Es verdad que han vuelto a entrar en danza en la conferencia el ser, el tiempo y el hombre, mas se diría que lo que a éste se le pide ahora no es activa resolución sino entrega; y el tiempo y el ser parecen ser sólo momentos de algo aún más insondable y enigmático que Heidegger llama *el acaecimiento* (*das Ereignis*).

Al desconcertado hibernante no le bastaría que le dijesen que, mientras tanto, habían tenido lugar acontecimientos históricos del calibre de la segunda guerra mundial, la victoria de los aliados, la reconstrucción de una Europa dividida, la consolidación de los imperios soviético y americano y la emergencia de la sociedad afluente en plena guerra fría. Necesitaría que le explicasen que el pensamiento de Heidegger había experimentado un giro, una torna o vuelta (*Kehre*) en el camino que parecía ponerlo casi todo del revés. Este giro se aprecia con bastante claridad en los escritos heideggerianos publicados después de la guerra, particularmente la *Carta sobre el humanismo* (1947), cuyo mensaje principal, acuñado en la fórmula «el hombre es el pastor del ser», es que los cuidados y desvelos del hombre no deben gravitar en torno a sí mismo sino más bien en torno al ser y al lenguaje, que es la venerable «casa del ser». Corolario de este mensaje era la desautorización del intento llevado a cabo por Sartre en *El existencialismo es un humanismo* (1946), que implicaba la lectura de *Ser y tiempo* como una mera odisea del *Dasein*, como una teorización nada más que antropológica o ética, pero no ontológica del diálogo allí recogido, con el tiempo al fondo, entre el ser y el *moribundus*. Por lo demás, puede que el desconcierto del estudiante subiera de punto si se le añadiese que los cambios decisivos de esa vuelta se fraguaron en los cursos impartidos y en los escritos compuestos por Heidegger a lo largo de los años treinta, precisamente la década en que tuvo

lugar el ominoso compromiso político activo del pensador germano con el nazismo.

¿Cabe establecer algún tipo de relación interna entre el pensamiento de Heidegger y su servidumbre a Hitler? ¿Puede demostrarse, como sostienen Lukács y Farías, que entre la filosofía de *Ser y tiempo* y esa servidumbre hay una relación de fundamento a consecuencia? ¿O sería más acertado, por el contrario, sostener con Habermas que el nietzscheanismo profesoral y trasnochado que emana de esa primeriza obra no implica ningún nexo que tenga real importancia, pero que sí han sido, en cambio, el frustrado compromiso nazi y la depuración y ostracismo padecidos por Heidegger tras la victoria aliada los causantes de la interior escapada del feroz tigre en cautiverio al entreguismo, al quietismo y al fatalismo que caracterizan al pensamiento heideggeriano desde la «vuelta»? Y, si uno prefiere dejar en todo caso a un lado ese asunto y separar los contenidos filosóficos de la peripecia política, ¿hay sólo una o son dos las filosofías de Heidegger?[1].

Ni nuestro imaginario estudiante podría, ni tú, lector, imagino que puedas hacer otra cosa, sin disponer por el momento de más información, que prestar oído, reservando el juicio, a las palabras de Heidegger.

3. El juego del don

La conferencia «Tiempo y ser» empieza estableciendo, a modo de teorema fundamental de la ontología heideggeriana, que el ser se caracteriza *prioritariamente* por la presencia. Este teorema nos retrotrae a los griegos, que descubrieron ese rasgo en las cosas.

[1] En 1963 apareció una voluminosa obra de Richardson sobre el pensamiento heideggeriano, que introdujo el uso de la doble etiqueta «Heidegger I» y «Heidegger II», dando así como por sentada la correspondiente dualidad de filosofías. En su carta-prólogo a dicho libro Heidegger insiste en la continuidad sustancial de su pensamiento (tesis cuyo paladín es hoy el profesor Friedrich Wilhelm von Herrmann), aduciendo la constancia en ambas épocas de tres motivos ontológicos capitales: el planteamiento a fondo de la cuestión del ser (que se remonta a su juvenil contacto con la conocida obra de Brentano sobre los sentidos del ser en Aristóteles), la reflexión crítica sobre la verdad como ἀλήθεια o desocultamiento y la exaltación de la función esclarecedora o despejadora del hombre. La primera de las seis sesiones del «Protocolo de un seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser"», que es el segundo de los ensayos que componen el presente libro (véase más abajo, pp. 47 ss.), está principalmente dedicada a discutir los acuerdos y desacuerdos entre *Ser y tiempo* y «Tiempo y ser».

Pero Heidegger sostiene que, al descubrir la presencia de los entes, ellos «olvidaron», y con ellos la tradición metafísica, fijarse en el ser mismo como presencia. ¿Qué diríamos del teórico de la pintura que se empeñase en fundamentar la teoría de los colores reduciéndolos todos a un supercolor, y olvidase considerar el papel que pueda desempeñar al respecto una teoría de la luz? Análogamente, alega Heidegger, la explicación onto-teológica (es decir, la explicación causal de la existencia de los entes por la de un ente supremo), que ha sido desde Platón y Aristóteles el negocio fundamental de la metafísica, olvidó analizar el sentido del ser.

Para ayudarnos a salir de ese olvido, el conferenciante propone auscultar más de cerca el lenguaje natural. Y el resultado de su escucha es una observación que corrige el venerable aforismo de Parménides: ἔστι γάρ εἶναι, «pues el ser es». Heidegger piensa que si bien es correcto decir de todo ente que «es», eso no puede decirse, sin embargo, ni del ser ni del tiempo, que no son entes de ningún género. Y observa, después de auscultar al lenguaje, que el predicado que mejor les cuadra a ambos no es el verbo existencial o copulativo «es», sino el impersonal «hay» o «se da» (en alemán, *es gibt*), de hecho utilizado en similares contextos por pensadores como Ortega o Quine. Que «Se da el ser» y que «Se da el tiempo» son así los primeros hallazgos de la conferencia.

Con el verbo «dar» están emparentadas, entre otras muchas, la palabra «dato», que hoy pertenece al léxico positivista, y la palabra «don», sobre cuyas connotaciones, casi mágicas, escribió un memorable ensayo el gran sociólogo Mauss[2]. En el sistema de «toma y daca», del *do ut des*, que gobierna tan inexorablemente el intercambio de bienes entre humanos como gobierna el principio de causalidad el tráfico entre los entes naturales, flota como si fuera, por así decirlo, desinteresadamente el juego de la donación y del don, que parece no implicar deuda alguna y, sin embargo, ata o compromete de una manera u otra al beneficiario.

Al visualizar como «don» la presencia inherente al dato: «Se da el ser», la ontología de Heidegger cobra el aire de una historia

---

[2] «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas» (1923-1924), en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, precedido de una introducción de Claude Lévi-Strauss, traducción de Teresa Rubio Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid, 1991. La conferencia de Heidegger y el ensayo de Mauss sirven de inspiración a Jacques Derrida en su reciente libro *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, traducción de Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995.

more quasi hegeliano del pensamiento. El ser como don que se le dispensa al hombre nos es pintado en esa ontología, en términos de sabor más o menos mítico, como envío, misión y destino. La historia heideggeriana del ser es la historia de los destinos, transformaciones y avatares por los que éste atraviesa, al ser captado y conceptualizado por los pensadores más destacados de cada época: «Si Platón se representa al ser como ἰδέα y como κοινωνία de las ideas, Aristóteles como ἐνέργεια, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son éstas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el "Se da el ser"»[3]. Esta nueva perspectiva supera, conservándolo, el programa de «destrucción» o desmantelamiento de la historia de la tradición metafísica propuesto en *Ser y tiempo* y en el cual vino a inspirarse la famosa *deconstrucción* de Derrida.

4. La extensión y la regalía del tiempo

Pero si el ser es vestido ahora por Heidegger, dentro de la lógica y la retórica del don, con ropaje de destino, la donación del tiempo es dramatizada por él, dentro de esa misma lógica y retórica, mediante un singular atributo digno del mismísimo Anaximandro. Ese atributo es nombrado con el verbo alemán *reichen*, significativo de acciones tales como «tender», «extender», «alcanzar» y «ofrendar», que Heidegger emplea connotando no sólo el sentido de la distancia espacio-temporal, sino también el de la influencia de un poder o autoridad. (La raíz *rec* de ese verbo es la misma que da *rex* en latín, *régimen* y *región* en español o *Reich* en alemán.) Y mientras visualiza así el despliegue original del tiempo, como «extensión» y como regia ofrenda o «regalía», Heidegger insiste con empeño en la función eminentemente creadora o, por mejor decir, «clareadora», «esclarecedora» o «despejadora» que tiene ese despliegue. (Sobre la importante noción heideggeriana de clareamiento o esclarecimiento, véase el tercer ensayo de este libro, «El final de la filosofía», pp. 85 ss.)

En *Ser y tiempo* había sido especialmente analizada la *temporalidad*, o imbricación de presente, pasado y futuro, como estruc-

[3] «Tiempo y ser», p. 29.

tura constitutiva del estar humano y allí se criticó ya la clásica reducción del tiempo a una serie de «ahoras» puntuales, que se inicia con Aristóteles y culmina en la físico-matemática de Newton a Einstein. Pero en «Tiempo y ser», donde se habla más en términos de tiempo que de temporalidad, el punto de referencia no es el estar humano sino el ser, cuyas modalidades de necesidad, imposibilidad, posibilidad o contingencia implican evidentemente temporalidad ontológica.

De ahí que el tiempo radicalmente reconstruido en la conferencia de 1962, sin confundirse con el físico-matemático, sea más «mundano» que humano; está dimensional o, mejor, tetradimensionalmente estructurado, e incorpora al espacio. Con esto, concluye Heidegger, se «esclarece» lo que llamamos espacio-tiempo («Tiempo y ser», p. 34).

5. El acaecimiento apropiador

El objetivo de la conferencia «Tiempo y ser» es, dicho en palabras de Heidegger, «pensar al ser como acaecimiento apropiador»[4]. De hecho sus últimas páginas, subsiguientes a una larga meditación sobre el sentido del ser y el sentido del tiempo, están dedicadas a desarrollar finalmente una idea/experiencia que Heidegger denomina *Ereignis*[5] y con la que quisiera emular al *Tao* de Lao-tse, al *ápeiron* de Anaximandro, al *Lógos* de Heráclito o al *eterno retorno* de Nietzsche.

La palabra alemana *Ereignis* significa ordinariamente «acaecimiento» o cualquiera de sus sinónimos, como «suceso», «evento» o «acontecimiento». De aquí podría inferirse, por de pronto, que la intención de Heidegger es poner de relieve el carácter eminentemente procesual y dinámico de su ontología, como ya quisieron hacer Bergson o Whitehead con las suyas, o también el Wittgenstein del *Tractatus* (1921) cuando postula que «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas». Pero no es sólo eso. En primer lugar, y haciendo alarde de su dominio en el arte del guiño etimoló-

---

[4] «Protocolo de un seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser"», p. 63.

[5] Póstumamente ha aparecido luego la obra definitiva de Heidegger sobre el acaecimiento apropiador: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Contribuciones a la filosofía (Del acaecimiento)], Klostermann, Francfort, 1989.

gico, Heidegger trata de llevar al ánimo de sus compatriotas que si se descompone el referido vocablo alemán en sus dos partes: *Er-eignis*, la primera de las cuales (*er*) es un prefijo de valor intensivo, en la segunda de ellas (*eignis*) se puede detectar una cierta presencia de la voz *eigen*, que significa «propio». Esto le da pie al filósofo germano para violentar la semántica de dicho vocablo *Ereignis* y agregar a su significado ordinario («acaecimiento») el extraordinario de «apropiación» o «apropiamiento», que quisiera ser más íntimo y filosófico. El lector alemán que, una vez impuesto de estos guiños etimológicos, se tropiece con la palabra *Ereignis* en un contexto heideggeriano no tiene que hacer ya mayor esfuerzo para entenderla como «acaecimiento» o como «apropiación» o como ambas cosas, según sea el caso. Pero ni un español ni un francés ni un inglés pueden sacar de las palabras «evento», *événement* o *event* ni de ninguno de sus sinónimos, por más guiños etimológicos que hagan, el significado más íntimo y filosófico de «apropiación» que propone Heidegger para *Ereignis*. La solución más socorrida de los traductores es dejar en alemán este vocablo, y así hace, por ejemplo, José Luis Molinuevo en su versión del tercero de los ensayos que componen el presente volumen. Los norteamericanos prefieren cortar por lo sano y traducir siempre el *Ereignis* de Heidegger por *appropiation* (apropiación) sin nada que recuerde el primer significado alemán de la palabra; así hace, por ejemplo, Joan Stambaugh, traductora de la conferencia «Tiempo y ser» en Estados Unidos; y el también norteamericano Sheehan añade, por mor de la precisión, un prefijo que imite el efecto semántico del prefijo alemán *er*, proponiendo el neologismo *empropiation* («empropiación»). Posiblemente la manera más fiel de resolver el problema sería traducir jánicamente, *à la* Derrida, el *Ereignis* heideggeriano como «acaecimiento/apropiación» para que el lector no pierda de vista la doble acepción de esa palabra. Pero creo más acordes con nuestro lenguaje las propuestas de dos traductores de Heidegger al español: *acaecimiento propicio* (Félix Duque) y *advenimiento apropiador* (Yves Zimmermann). En mi traducción he estado hasta última hora muy a punto de optar por la primera, pues me parece un intento más natural y literariamente más feliz de nombrar en castellano la idea/experiencia de Heidegger, a pesar de que pienso que sería más fiel decir «propiciado» que «propicio» y de que en todo caso la idea de «propio» queda aquí desenfocada. Por otra parte, el imperativo de fidelidad y precisión habla a favor de la propuesta de Zimmermann. Al final he tomado la sa-

lomónica decisión, y reconozco que sin el menor adarme de imaginación por mi parte, de fundir ambas propuestas en una tercera: *acaecimiento apropiador*, teniendo en cuenta que «acaecimiento» conserva mejor el significado ordinario de *Ereignis* del que parte Heidegger y «apropiador» recoge mejor que «propicio» el significado terminal que él impone a dicho vocablo. Lo importante, en definitiva, es percatarse de que la nota distintiva que ha querido imprimirle Heidegger a la idea y experiencia capital de su filosofía no es tanto la noción de generalidad ni tampoco siquiera la de fundamentalidad como la de propiedad, para expresar el desiderátum de que lo más propio del hombre llegue a converger, asintóticamente como dice Sheehan, con lo más propio del ser.

Con la constatación del doble dato «Se da el ser», «Se da el tiempo» con que abre su conferencia, pretende Heidegger ofrecer una alternativa que corrija y complete la sentencia de Parménides ἔστι γάρ εἶναι, «pues el ser es». El camino recorrido a lo largo de esa conferencia le lleva al resultado de que el puente que pone en conexión a ambos datos, la «y» de la fórmula «Tiempo *y* ser», la relación que liga el uno con el otro y que, paradójicamente, es más fundamental que los términos por ella ligados, es el «acaecimiento apropiador», el *Ereignis*. A este nivel de profundidad, o si se quiere de originariedad y propiedad, ya no cabe, concluye Heidegger, más predicación que la interna o tautológica. Del *Ereignis* no se puede ya decir ni que «es» ni siquiera que «se da», sino sólo que *ereignet*, lo cual puede traducirse alternativamente diciendo que «el acaecimiento acaece/la apropiación apropia», o también que «el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente».

Algún comentarista anglosajón ha sugerido como ilustración del *acaecimiento apropiador* la relación del hombre con el lenguaje. La familiarización del hombre con su lengua se deja entender, evidentemente, como un proceso que no es sólo episodio de historia natural, sino también evento de historia cultural. En virtud de ese proceso cada hombre se va apropiando de algo que inicialmente puede antojársele ajeno, pero que luego, sin embargo, se va haciendo gradual y consustancialmente lo más propio suyo, sin que pueda finalmente precisarse hasta qué extremo es él quien se está apropiando del lenguaje o es el lenguaje quien lo expropia o enajena a él.

Esta ilustración responde, sin duda, al propósito de adaptar la idea/experiencia de Heidegger —que no es según él, sin embargo, numéricamente múltiple— a un clima analítico-wittgensteiniano.

Como alternativa a este ejemplo, quizá pueda el lector atisbar algo más del recóndito significado que aspira a tener esa suerte de *happening* que es el acaecimiento apropiador si se presta a ser tolerante con el dudoso procedimiento de tratar de explicar una cosa oscura por otra que no lo es menos y hace conmigo memoria de una de las numerosas incursiones nietzscheanas de Heidegger[6].

En la tercera parte de *Así habló Zaratustra* insertó Nietzsche un capítulo titulado «El convaleciente». Al comienzo de ese capítulo Zaratustra, hablando consigo mismo, evoca «el más abismático de mis pensamientos», que se dispone a comunicarnos. Mientras lo hace, sus dos animales favoritos, el águila y la serpiente, el más orgulloso y el más sagaz de todos los seres de ese reino, se adelantan a nombrar tan abisal pensamiento clamando: «*tú eres el maestro del eterno retorno de lo mismo* —y éste es ahora *tu* destino».

En el pensamiento del eterno retorno se conjugan, según Nietzsche, la vida, que es voluntad de poder, el dolor y el «círculo» o sagrado anillo, donde los tres momentos del tiempo, pasado, presente y futuro, se funden asimismo con la eternidad. El sentido de ese pensamiento parece consistir en que la voluntad, venciéndose a sí misma, se decida a otorgarle un «sí», imprimiéndole con ello un carácter de «ser», como si lo eternizara, al evanescente devenir. Por otra parte, a un destino que convoca al hombre a llegar a ser lo que más íntimamente es, se refiere Zaratustra en el prólogo de esa misma obra, invocando el sentido de la tierra, con el recurrente estribillo: «*yo os enseño al superhombre*».

El nietzscheano eterno retorno de lo mismo sería el tipo de *happening* al que más pudiera parecerse el acaecimiento apropiador de Heidegger; y, recíprocamente, el hombre que, comportándose como tal, resolviese «entrar» en el acaecimiento apropiador y hospedarse en él estaría haciendo las veces de lo que Nietzsche llamó «superhombre». En el comentario de Heidegger al referido capítulo de *Así habló Zaratustra* puede leerse: «"Eterno retorno de lo mismo" es el nombre del ser del ente. «Superhombre" es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser.»

MANUEL GARRIDO

---

[6] «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 91-112.

TIEMPO Y SER*

La conferencia que sigue precisa un breve prólogo.

Si en este momento nos fuesen mostrados en su original dos cuadros: la acuarela «Santos desde una ventana» y la témpera sobre arpillera «Muerte y fuego», que Paul *Klee* pintó el año de su muerte, nos gustaría quedar mirándolos un rato largo... abandonando toda pretensión de entenderlos de inmediato.

Si en este momento pudiese sernos recitado, y por el propio poeta Georg *Trackl*, su poema «Séptuple cántico de la muerte», nos gustaría volver a escucharlo una y otra vez, abandonando toda pretensión de entenderlo de inmediato.

Si en este momento quisiera Werner *Heisenberg* exponernos un resumen de sus pensamientos de física teórica en torno a la fórmula del mundo por él buscada, a lo mejor pudieran seguirle, tal vez, dos o tres de los oyentes, pero los demás abandonaríamos sin rechistar toda pretensión de entenderlo de inmediato.

No es ése el caso del pensar llamado filosofía. Pues éste debe proporcionar «sabiduría mundana», cuando no, incluso, una «guía para la vida feliz». Pero bien pudiera haber venido a parar hoy un pensar semejante a una situación en la que fuesen menester reflexiones largamente distantes de una útil sabiduría de la vida. Puede que haya llegado a ser perentorio un pensar que se halle forzado a cavilar sobre aquello de donde reciben su determinación incluso las pinturas y la poesía y la teoría físico-matemática recién mentadas. También aquí tendríamos que abandonar, entonces, toda pretensión de entender el asunto de inmediato. Mas en este caso, sin embargo, sería ineludible que nos aprestásemos a escuchar, pues se impone la tarea de un pensar que se adelante a recorrer lo que se resiste a ser explorado.

De ahí que no deba ni sorprendernos ni maravillarnos que esta conferencia escandalice a la mayoría de los asistentes. Si algunos, empero, se sienten, ahora o más tarde, estimulados por ella para una reflexión ulterior, es cosa que no se deja precisar. Algo se im-

* Traducción de Manuel Garrido.

pone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser».

Valga esto de mínimo aviso para la escucha. No se trata de prestar oídos a una serie de proposiciones enunciativas, sino de seguir la marcha de lo que se va indicando.

***

¿Qué es lo que da ocasión a nombrar conjuntamente tiempo y ser? Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente[1]. Desde el estar presente, desde la presencia o asistencia, nos habla ese modo verbal, el presente, que, de acuerdo con la representación usual, constituye con el pasado y el futuro la característica del tiempo. El ser es determinado como presencia por el tiempo. Que así sean las cosas pudiera ser ya suficiente para que se suscitase en el pensar una permanente inquietud. Inquietud que sube de punto tan pronto como nos aprestamos a reflexionar en qué medida se da esta determinación del ser por el tiempo.

¿En qué medida? Esto implica los siguientes interrogantes: ¿por qué motivo, de qué manera y desde dónde habla en el ser algo así como el tiempo? Todo intento de pensar suficientemente

---

[1] Al sostener su tesis de que la característica prioritaria del ser es la presencia, Heidegger emplea dos palabras clave: el verbo *anwesen* (en su forma sustantivada: *Anwesen*) y el sustantivo abstracto *Anwesenheit*, derivado de dicho verbo. Yo las traduzco de preferencia, respectivamente, por «estar presente» y por «presencia», aunque en ocasiones, cuando el contexto lo aconseja, las vierto también, como hace Félix Duque, por «asistir» —de hecho, hay un cierto paralelo entre la etimología del asistir latino (*ad-sistere*) y la del germano (*an-wesen*)— y «asistencia».

Pero ya en el párrafo que remite a esta nota emplea además Heidegger un tercer vocablo, *Gegenwart*, también merecedor de comentario. Al presente y al modo presente de los tiempos verbales los alemanes lo denominan con dicho vocablo, cuyo campo semántico es distinto del de los anteriores (*Gegenwart* significa literalmente «aguarda o espera a»). Yo lo traduzco indistintamente, aquí y en los demás lugares de la conferencia, por «el presente» y por «el tiempo presente».

la interna relación[2] de ser y tiempo con ayuda de las usuales e imprecisas representaciones de tiempo y ser queda enredado al punto en una inextricable madeja de referencias que apenas han sido aún pensadas a fondo.

Al tiempo lo nombramos al decir: Cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo, durante el tiempo que le ha sido asignado. Cada cosa tiene su tiempo.

Pero ¿es el ser una cosa[3], una cosa real y concreta? ¿Es o está el ser, igual que un ente cualquiera, en el tiempo? ¿Es, en general, el ser? Si lo fuera, entonces es innegable que tendríamos que reconocerlo como algo ente, y, en consecuencia, encontrarlo como un tal entre los demás entes. Esta sala *es*. La sala está iluminada. A la iluminada sala la reconoceremos sin más y sin reserva como algo ente. Pero ¿dónde, en toda la sala, encontramos al «es»? En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser. Toda cosa real y concreta tiene su tiempo. Pero ser no es ninguna cosa real y concreta, no es o está en el tiempo. Y, sin embargo, el ser como estar presente, como presente actual, sigue estando determinado por el tiempo, por lo temporal.

A lo que es o está en el tiempo y es así determinado por el tiempo, se lo llama lo temporal. Cuando un hombre muere y es arrebatado de las cosas de este mundo, decimos: se ha cumplido su tiempo. Lo temporal quiere decir lo pasajero, lo que pasa o perece con el curso del tiempo. Nuestra lengua dice con aún mayor precisión: lo que pasa con el tiempo. Porque el tiempo mismo pasa. Y sin embargo, mientras pasa constantemente, permanece como tiempo. Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por tanto, estar presente. De este modo resulta el tiempo determinado por

---

[2] Por razones de contexto traduzco aquí y en otros lugares *Verhältnis* (= relación) por «relación interna».

[3] Los alemanes cuentan con dos palabras que significan «cosa»: *Ding* y *Sache*. La primera (equivalente al inglés *thing*) viene a designar, como la palabra latina *res*, cualquier cosa real y concreta, sin que esto implique que haya de ser material. (Recuérdese que Descartes habla de la *res extensa*, que es material, y de la *res cogitans*, que es espiritual; y Kant denomina *Ding an sich* a la «cosa en sí» o «noúmeno».) Dado que en español sólo disponemos de una palabra al respecto, traduzco aquí *Ding* por «cosa real y concreta». Sobre la segunda palabra alemana significativa de cosa, *Sache*, que tiene una importancia muy crucial en el presente texto de Heidegger, véase más abajo, nota 5.

un ser. ¿Cómo entonces debe seguir el ser estando determinado por el tiempo? Desde la constancia del pasar del tiempo, habla el ser. Y, sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta.

El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.

El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél —el ser— se deja apelar como algo temporal ni éste —el tiempo— se deja apelar como ente. Al cavilar sobre todo esto, nos sorprendemos vagando erráticamente entre enunciados contradictorios.

(Para tales casos la filosofía conoce una vía de escape. Se deja estar a las contradicciones y hasta se las agudiza y se intenta conciliar lo que se-contradice, y es por tanto inconciliable, en una unidad más amplia. A este procedimiento se lo llama Dialéctica. Suponiendo que enunciados mutuamente contradictorios sobre el ser y sobre el tiempo se dejasen poner en regla por una unidad que los sobreabarcase, ésta sería, ciertamente, entonces una vía de escape, a saber, un camino que se desvía de las cosas y de la índole o condición natural de ellas[4], porque no se compromete ni con el ser como tal, ni con el tiempo como tal, ni con la relación interna que uno y otro guardan entre sí. De paso queda totalmente excluida la

---

[4] La expresión *Sachverhalt* (palabra que Heidegger descompone a veces mediante guión en sus dos partes: *Sach-Verhalt*, y cuya versión literal podría ser el «comportamiento» o la «disposición interna de la cosa») es uno de los términos básicos de esta conferencia. Los traductores ingleses y castellanos de *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, obra en cuyas primeras páginas encontramos también una sutil distinción entre *Ding* y *Sache* y un empleo de *Sachverhalt* como palabra clave, traducen esta última por «hecho atómico» (versión Ogden, por la que se guió en España Enrique Tierno Galván) y por «estado de cosas» (versión Pears-McGuinness, por la que se han guiado en España Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Pero lo que puede valer en el contexto del atomismo lógico del *Tractatus*, donde el mundo no es «un mundo de cosas, sino de hechos», puede no valer en el contexto heideggeriano de «Tiempo y ser», donde el mundo no es un mundo de cosas, ni tampoco de hechos wittgensteinianos, sino de cosas *presentes* o, si se quiere, de *presencias*. Félix Duque sugiere, bastante atinadamente, traducir *Sachverhal* o *Sach-Verhalt* por la «pertinencia de la cosa». Mi sugerencia aquí es traducir *Sachverhalt* por «índole», o también por la «condición» o la «condición natural de la cosa».

pregunta de si la relación entre ser y tiempo es una mera referencia externa, que se deja ulteriormente producir por la yuxtaposición de ambos, o si la conjunción «ser *y* tiempo» nombra una condición natural de la cosa, tan sólo a partir de la cual resultan tanto el ser como el tiempo.)

Pero ¿cómo debemos comprometernos, haciendo justicia a la cosa, con la condición natural de ésta nombrada por los títulos «Ser y tiempo», «Tiempo y ser»?

Respuesta: En la medida en que, ojo avizor, sigamos con el pensamiento el rastro de las cosas aquí nombradas. Ojo avizor: esto significa por de pronto: no lanzarse precipitadamente sobre las cosas con representaciones no contrastadas, sino más bien seguirles cuidadosamente el rastro con el pensamiento.

Pero ¿nos está permitido tratar al ser, tratar el tiempo como cosas? Ninguno de ambos es cosa alguna, si «cosa» quiere decir: algo ente. La palabra «cosa», «una cosa»[5], debe significar ahora para nosotros aquello de lo que se trata en un sentido decisivo, un asunto o cuestión en cuyo interior se esconde algo insoslayable. Ser: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente *la* cosa, *el* asunto o cuestión del pensar.

Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente *la* cosa, *el* asunto o cuestión del pensar, si es que, de otra parte, en el ser como presencia habla algo así como el tiempo. Tiempo *y* ser, ser *y* tiempo nombran la relación interna de ambas cosas, la índole o condición natural de la cosa, que pone a ambas, manteniéndola, en interna relación. Meditar sobre esta índole es tarea del pensar, suponiendo que éste no desista de la intención de perseverar en su asunto.

---

[5] *Sache* es la segunda palabra alemana traducible por «cosa», y Heidegger nos pide que la entendamos en su sentido etimológico (véase más abajo, al principio de la tercera sesión del «Protocolo» que sigue a esta conferencia, p. 57). Para traducirla nos puede ilustrar en el presente caso la propia etimología, que le es paralela, del vocablo castellano *cosa*: «del latín CAUSA, "causa, motivo", "asunto, cuestión", que en latín vulgar, partiendo de su segundo significado, tomó el sentido de "cosa" ya en el siglo IV de nuestra era» (Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1998).

De acuerdo con ello, traduzco *Sache*, aquí y en los restantes lugares de la conferencia en que aparece, por «asunto», «cuestión», y también «cosa» en el sentido, por ejemplo, en que solemos hablar en español de «las cosas del querer», que es bastante afín al pensado por Heidegger al titular *Zur Sache des Denkens* [literalmente: «A la cosa del pensar»] la versión original alemana del libro que el lector tiene entre sus manos. Véase más abajo, «El final de la filosofía», pp. 82-85.

Ser: una cosa, un asunto o cuestión, pero nada ente.

Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, pero nada temporal.

Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión «ser» y en lo que respecta a la cosa o cuestión «tiempo» nos mantenemos ojo avizor. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo. Con este giro no hemos hecho por de pronto más que cambiar el uso lingüístico. En vez de «es» decimos «se da».

Para retrotraernos a la cosa, más allá de la expresión verbal, tenemos que demostrar cómo se deja mirar y experienciar este «Se da». El camino apropiado para ello es dilucidar qué es lo que es dado en el «Se da», qué es lo mentado por el «ser» que... se da; qué es lo mentado por el «tiempo» que... se da. De acuerdo con esto intentamos divisar, proyectando hacia delante la mirada, el Se o Ello que da ser y tiempo. Así, mirando hacia delante, volvemos a estar, en otro sentido, ojo avizor. Intentamos traer ante nuestra mirada al se y a su dar y escribimos el «Se» con mayúscula.

Le seguimos primero el rastro con el pensamiento al ser, para pensarlo en lo que tiene de propio.

Le seguimos después el rastro con el pensamiento al tiempo, para pensarlo en lo que tiene de propio.

Merced a ello tiene que mostrarse el modo como se da el ser y como se da el tiempo. En este dar se torna claro cómo haya de determinarse ese dar, que, como relación interna que es entre uno y otro, los mantiene a ambos en su recíproca pertenencia y los dispensa como don.

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente. Pensado por referencia a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente. Mas entonces procede pensar en propiedad este dejar-estar-presente, en la medida en que por él es dejado el estar presente. Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar[6], traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el *dejar*-estar presente, da dicho estar presente, es decir, el ser.

(Pensar propiamente la cosa «ser», la cuestión o el asunto «ser», exige que nuestras cavilaciones sigan las señales que se van

---

[6] Véase más abajo, «El final de la filosofía», pp. 88 ss.

mostrando en el dejar estar presente. Lo que éstas muestran en dicho estar es el desocultar. Pero desde este último habla un dar, un «Se da».)

Ciertamente, el «dar» que se acaba de mencionar se nos antoja tan oscuro como el recién mentado «Se», o «Ello», que da.

Pensar propiamente el ser exige hacer caso omiso del ser tal y como es justificado e interpretado al estilo de toda metafísica, exclusivamente desde y para lo ente, como fundamento suyo. Pensar propiamente el ser exige dejar que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente, mientras otorgamos nuestra preferencia al dar que entra ocultamente en juego en el desocultar, es decir, al Se da. En tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenece al dar. El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser Se da como el desocultar del estar presente.

Con alguna mayor nitidez podría mostrarse el «Se da», si nos disponemos a seguir más decididamente con el pensamiento las trazas del aquí mencionado dar. Ello se logra si dirigimos nuestra atención a la riqueza de transformaciones[7] de lo que harto indeterminadamente es denominado el ser, al que se desconoce a la vez en lo que tiene de más propio mientras se lo tenga por el más vacío de todos los conceptos vacíos. Esta representación del ser como lo puramente abstracto tampoco es todavía en principio abandonada, sino sólo confirmada, si el ser como lo puramente abstracto es conservado y superado en lo puramente concreto de la realidad del espíritu absoluto, lo cual ha alcanzado su culminación en el más potente pensar de los tiempos modernos, en la dialéctica especulativa de Hegel, quien así lo expone en su *Ciencia de la Lógica*.

Un intento de rastrear con el pensamiento la plenitud de transformaciones del ser alcanza el primer lugar de asentamiento, que a la vez indica el camino a seguir, cuando se piensa el ser en el sentido de estar presente.

(Quiero decir pensar, no meramente parlotear sobre el asunto y hacer así como si se entendiera de suyo la explicación del ser en tanto que estar presente.)

Pero ¿de dónde nos tomamos el derecho a caracterizar al ser como estar presente? La pregunta llega demasiado tarde. Porque

[7] *Wandlungen*. Véase más abajo, «Protocolo», pp. 71 ss.

esta acuñación o modelación del ser hace largo tiempo que está decidida sin nuestra intervención ni siquiera nuestro mérito. Consiguientemente, estamos atados a la caracterización del ser como estar presente. Semejante atadura nos obliga desde el inicio de la desocultación del ser como algo decible, esto es, pensable. Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente. Esto vale también para el pensar que gestiona la más moderna técnica e industria, si bien todavía, por supuesto, sólo en un cierto sentido. Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y su cortejo de vástagos, sino que el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un *stock* de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles[8] habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser. (Los menos amigos de un tal saber son, manifiestamente, los industriosos promotores del desarrollo, que hoy se afanan por poner a los llamados países subdesarrollados a la escucha de esa apelación del ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna.)

Pero en modo alguno percibimos sólo y primero al ser como estar presente en la remembranza de la temprana exhibición del desocultamiento del ser que llevaron a cabo los griegos. Del estar presente nos percatamos en toda sencilla reflexión, suficientemente libre de prejuicios, sobre el *estar delante* y el *estar a mano*[9] de lo ente. El estar a mano como el estar delante son modos del estar

---

[8] *Berechenbarer Bestand.*

[9] El análisis existencial del ente humano que lleva a cabo Heidegger en la primera parte de *Ser y tiempo* incluye un inventario de los entes no humanos que le salen al paso en el mundo. Estos entes son agrupados en dicho libro en dos «categorías»: la red de artefactos, utensilios y enseres manipulables y los seres naturales circundantes. Heidegger denomina, respectivamente, al ser de las cosas agrupables bajo cada una de esas dos categorías, el «estar a mano» (*Zuhandensein*) y el «estar delante» (*Vorhandensein*). Aparentemente, Gaos no fue muy afortunado al traducir *Vorhandensein* por «lo ante los ojos». Pero si se eligiese para este caso una expresión algo más feliz, como, por ejemplo, «a la vista», habría que reconocer que el criterio hermenéutico del pensador español fue inteligente: los utensilios están «a la mano» y los entes naturales «a la vista» del ente abierto al mundo que es el hombre.

presente. Del modo más apremiante se nos muestra el vasto alcance del estar presente si reflexionamos que también, y precisamente, el estar ausente queda determinado por un estar presente a veces exasperado por la extrañeza.

En todo caso podemos constatar también históricamente la plenitud de transformaciones del estar presente mediante la indicación de que el estar presente se muestra como el Ἕν, el Uno único y unificador, como el Λόγος, la recolección que salvaguarda todo, como la ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mónada, como objetividad, como legalidad o positividad legal del autoponerse en el sentido de la voluntad de razón, de amor, de espíritu, de poder, como voluntad de querer en el eterno retorno de lo semejante. Lo historiográficamente constatable se deja hallar dentro de la historia. El despliegue de la plenitud de transformaciones del ser tiene el parecido de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia, tal y como tiene su historia una ciudad o un pueblo. Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser.

En el alba del desocultamiento del ser es ciertamente pensado el ser, εἶναι, ἐόν, mas no el «Se da». En vez de ello dice Parménides ἔστι γὰρ εἶναι, «Es, pues, el ser».

Hace años (1947) que en la *Carta sobre el humanismo* [trad. de R. Gutiérrez Cirasdot, Taurus, Madrid, 1970] se llamó la atención (p. 32) sobre la mencionada sentencia de Parménides: «El ἔστι γὰρ εἶναι está hoy aún impensado.» Esta indicación quisiera hacer notar que no nos está permitido someter precipitadamente la mencionada sentencia, «Es, pues, el ser», a una interpretación que nos salga cómodamente al paso y haga inaccesible lo pensado en ella. Todo aquello de lo que digamos que sea, es de acuerdo con esto representado como algo ente. Pero el ser no es nada ente. Por ende, el ἔστι sobre el que se ha cargado el acento en la sentencia de Parménides no puede representar como algo ente al ser, al que nombra. El acentuado ἔστι significa por cierto, literalmente traducido, «es». Sólo que en esa acentuación resuena desde el ἔστι lo que ya antaño pensaron los griegos en el acentuado ἔστι y que nosotros podemos transcribir por «puede». En todo caso continúa siendo el sentido de este poder, antaño y posteriormente, tan impensado como el «Se» o «Ello» que puede ser. Poder ser quiere decir dispensar y dar ser. En el ἔστι se oculta o alberga el Se da.

Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el «Se da» como tal. Éste se retira a favor del don, que Se da, el cual don será en adelante exclusivamente pensado y conceptualizado como ser por referencia a lo ente.

A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*[10]. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado. De esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado.

Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. Abstenerse, contenerse, se dice en griego ἐποχή. De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente. La sucesión de las épocas en el destino del ser ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo «destinal» en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial del ser como presencia es de distinta manera más y más encubierta.

Sólo el desmantelamiento de estos encubrimientos —tal significa la *«destrucción»*[11]— suministra al pensar una mirada precursora[12] a lo que entonces se desvela como el destino-del-ser. Puesto que por doquier se representa el destino-del-ser sólo como historia y ésta como acontecer, en vano se intenta interpretar este acontecer a partir de lo que se dijo en *Ser y tiempo* sobre la historicidad del estar humano[13] (no la historicidad del ser). El único camino

[10] *Schicken*. Véase más arriba, «Introducción», pp. 13-14.

[11] Véase más arriba, «Introducción», p. 14.

[12] Véase más abajo en la segunda sesión del «Protocolo», pp. 54-55.

[13] Ésta es la primera vez que aparece en la presente conferencia la palabra *Dasein*, que ha trocado el papel estelar que desempeñó en el libro *Ser y tiempo* por el de un modesto satélite en el último Heidegger. La mayoría de los traductores castellanos, Gaos incluido, vierten *Dasein* por «ser ahí». Esta opción tiene el inconveniente de suministrar de inmediato un neologismo al lector español, sin darle ocasión de partir, como sucede en alemán, de un palabra de inicial arraigo

posible sigue siendo, por el contrario, pensar anticipadamente ya desde *Ser y tiempo* los ulteriores pensamientos sobre el destino-del-ser, pensar a fondo lo que en *Ser y tiempo* se expone sobre la de-strucción de la doctrina ontológica del ser de lo ente.

Si Platón se representa al ser como ἰδέα y como κοινωνία de las ideas, Aristóteles como ἐνέργεια, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son éstas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser». En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar. En la tradición de las épocas del destino-del-ser queda atado el pensar, y también cuando, y precisamente cuando, cobra memoria de cómo y de dónde recibe en cada caso el ser mismo la determinación que le es propia, a saber, desde el: Se da el ser. El dar se mostró como destinar.

Pero ¿cómo hay que pensar el «Se», el «Ello», que da el ser? Nuestra inicial observación sobre la conjunción de «tiempo y ser» señalaba que el ser como presencia, el presente, acusa, en un sentido todavía no determinado, la impronta de un rasgo temporal, y consiguientemente del tiempo. Esto da pie para conjeturar que el Se o Ello que da ser, que determina al ser como estar presente y dejar presente, pudiera dejarse hallar en lo que en el título «Tiempo y ser» recibe la denominación de «tiempo».

Nos interesamos por esa conjetura y le seguimos el rastro al tiempo con el pensamiento. «Tiempo» nos es conocido por representaciones usuales de la misma manera que «ser», pero también de igual manera desconocido no bien nos proponemos dilucidar lo que tiene de peculiar. Mientras de esa manera hemos estado pensando a propósito del ser se ha demostrado cabalmente: lo peculiar del ser, aquello a donde pertenece y en donde permanece retenido, se muestra en el Se da y en el dar de éste como destinar. Lo peculiar del ser no es ningún tipo de ser. Si le seguimos propiamente el rastro con el pensamiento al ser, entonces la cosa misma nos desvía en cierta manera del ser, y pensamos el destino, que da

---

en el lenguaje natural (véase más arriba, «Introducción», p. 10). Más acertada, y más conforme a la intención de Heidegger, me parece la costumbre seguida por Félix Duque, que se remonta a Xavier Zubiri y a Manuel Sacristán, consistente en traducir el vocablo alemán *Dasein* por el *estar* humano, y la descomposición de dicho vocablo alemán en sus dos partes, *Da-sein*, por «estar-ahí».

al ser como don. Tan pronto como atendemos a ello nos percatamos de que tampoco lo peculiar del tiempo se deja ya determinar con ayuda de la característica usual del tiempo comúnmente representado. La conjunción de tiempo y ser contiene empero la invitación a dilucidar, con la mirada puesta en lo dicho del ser, lo peculiar del tiempo. Ser quiere decir: estar presente, dejar-estar-presente: presencia. En cualquier lugar, no importa dónde, podemos leer, por ejemplo, una comunicación como ésta: «La fiesta se celebró con la presencia, o asistencia, de numerosos invitados.» Una proposición que hubiera podido ser igualmente formulada diciendo: «Con la concurrencia» de numerosos invitados, o siendo numerosos los invitados «presentes».

El *presente*: apenas nombramos esta palabra y ya estamos pensando en el pasado y el futuro, el antes y el después a diferencia del ahora. Sólo que el presente entendido desde el ahora no es lo mismo en absoluto que el presente en el sentido de la presencia de los invitados. Pues tampoco decimos nunca ni tampoco podríamos decir: «La fiesta se celebró con el ahora de numerosos invitados.»

Si debemos, empero, caracterizar al tiempo desde el presente, entendemos éste como el ahora a diferencia del ahora-ya-no del pasado y del ahora-todavía-no del futuro. Pero el presente significa a la vez presencia o asistencia. Sin embargo, no estamos acostumbrados a determinar lo propio del tiempo desde la perspectiva del presente en semejante sentido. Mucho más es representado el tiempo —la unidad de presente, pasado y futuro— desde el ahora. Ya dice Aristóteles que lo que *es* del tiempo, es decir, lo que está presente del tiempo, es el ahora de cada instante. Pasado y futuro son un μὴ ὄν τι: algo no ente, que no es desde luego una pura nada, sino más bien algo que está presente, pero al que algo falta, la cual falta es nombrada mediante el «ya no»-ahora y el «todavía no»-ahora. Visto así, el tiempo aparece como la secuencia de los ahora, cada uno de los cuales, apenas nombrado, se desvanece ya en lo recién pasado y es ya seguido por lo inmediatamente venidero. Kant dice del tiempo así representado: «Tiene sólo una dimensión» (*Crítica de la razón pura*, A31, B47). El tiempo conocido como secuencia en la sucesión de los ahora es el que se tiene en la mente cuando se mide y calcula el tiempo. El tiempo calculado está —así lo parece— a nuestro inmediato alcance, cuando echamos mano del reloj, el aparato que mide el tiempo, miramos la posición de las agujas y constatamos: «ahora son las 20 (horas) 50». Al decir «ahora» tenemos en mente al tiempo. Pero en ninguna

parte del reloj, que nos indica el tiempo, encontramos el tiempo, ni en la esfera ni en el aparato de relojería. Igual de escasamente encontramos al tiempo en los modernos cronómetros técnicos. Cabe afirmar: cuanto más técnico es el cronómetro, es decir, más exacto y expedito en el efecto de la medición, tanto menos aún nos da la ocasión de pensar a fondo lo propio del tiempo.

Pero ¿dónde está el tiempo? ¿Es en general el tiempo? ¿Tiene un lugar? Evidentemente, no es que el tiempo sea nada. Ojo avizor nos mantuvimos al decir: Se da el tiempo. Con el ojo más avizor aún nos mantenemos y miramos cuidadosamente a lo que se nos muestra como el tiempo, dirigiendo anticipadoramente nuestra vista al ser en el sentido de presencia, del presente. Sólo que el presente en el sentido de la presencia es tan remotamente distinto del presente en el sentido del ahora, que en modo alguno se deja determinar el presente como presencia desde el presente como ahora. Más bien parece posible la inversa (cfr. *Ser y tiempo*, § 81). Si tal fuese el caso, el presente como presencia y todo lo que pertenece a tal presente tendría que llamarse el tiempo auténtico o propiamente dicho[14], a pesar de que no tenga inmediatamente en sí nada del tiempo habitualmente representado en el sentido de la calculable sucesión-de-ahoras.

Mas hasta ahora no nos hemos ocupado de mostrar con mayor nitidez lo que quiere decir el presente en el sentido de presencia. Por ésta es determinado el ser unitariamente como estar presente y dejar estar presente, es decir, como desocultamiento. ¿En qué cosa pensamos cuando decimos asistir o estar presente? El *sistere* del asistir, el estar del estar presente[15], quiere decir permanecer. Mas harto rápidamente nos damos por satisfechos al entender el permanecer como mero durar y al durar tomando como hilo conductor la representación habitual del tiempo como un trecho temporal de un ahora a otro que le sigue. El discurso del estar-presente, el discurso del a-sistir, demanda, sin embargo, que percibamos en el permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando. El estar presente nos atañe, la palabra alemana que designa al tiempo presente, *Gegenwart*, quiere decir: aguardar-nos a nosotros, los humanos.

---

[14] La traducción del adjetivo *eigentlich* por «auténtico» en *Ser y tiempo* ha sido muy discutida por sus connotaciones éticas. Como aquí, aplicado al tiempo, no las tiene, no veo inconveniente en traducir *eigentliche Zeit* por «tiempo auténtico», que matizo con la alternativa «tiempo propiamente dicho».

[15] Véase más arriba, nota 1.

¿Quiénes somos nosotros? Persistimos en nuestra actitud de mantenernos ojo avizor con la respuesta. Pues bien pudiera ser que lo que caracteriza al hombre como hombre, se determina precisamente desde lo que tenemos que meditar aquí: el hombre, aquel a quien atañe o importa la presencia, el que desde tal *atingencia*[16], desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente.

El hombre, íntimamente instalado en el hecho de que le atañe la presencia, y esto empero de modo que recibe como don el estar presente que Se da, mientras percibe lo que aparece en el dejar estar presente. Si no fuera el hombre el constante receptor del don desde el «Se da presencia», si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado[17] en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre.

Ahora parece como si al hacer referencia al hombre nos hubiéramos desviado del camino por el que queríamos seguir el rastro con el pensamiento a lo propio del ser. En cierto modo, así es. Sin embargo, estamos más cerca de lo que creemos de esa cosa, de ese asunto que se llama tiempo y que debe mostrarse propiamente desde el presente como presencia.

Presencia quiere decir: el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado. Pero ¿de dónde entonces este alcanzar ofrendador, al que pertenece el tiempo presente como asistir o estar presente, en la medida en que da presencia? Ciertamente al hombre le afecta y atañe siempre el estar presente de un algo que está en cada caso presente, sin que él repare propiamente con ello en el estar presente mismo. Pero con harta frecuencia, que es tanto como decir siempre, nos atañe también el estar ausente. En primer lugar por lo que respecta a muchas cosas que no están ya presentes de la manera que sabemos del estar presente en el sentido del presente. Y, sin embargo, también este ya-no-presente está inmediatamente presente en su estar ausente, a saber, según el modo del pasado que nos atañe. Éste no

---

[16] Traduzco aquí el verbo *angehen* y el sustantivo *Angang*, respectivamente, por «atañer» y «atingencia» (palabra que procede del latín *attingere* y figura en el *Diccionario* de la Real Academia). Otros traductores emplean a este mismo respecto «concernir» y «concernencia».

[17] Véase más arriba, «Introducción», pp. 14-15.

se desvanece como lo meramente consumido de lo que antes fue ahora. Lo pasado está más bien presente, pero a su propia manera. En el pasado se extiende el estar presente.

Pero el estar ausente nos atañe en el sentido de lo todavía no presente según el modo del estar presente en el sentido del ad-venir-nos. El discurso del ad-venir-nos ha llegado a convertirse en un tópico. Así se oye decir: «El futuro ha empezado ya», lo cual no es el caso, porque el futuro nunca jamás comienza, en la medida en que el estar ausente como el estar presente de lo todavía-no-presente nos atañe siempre ya de alguna manera, es decir, está presente tan inmediatamente como el pasado. En el por-venir, en el ad-venir-nos se extiende el estar presente.

Pero si atendemos todavía más avizoradoramente a lo dicho, entonces encontramos en el estar ausente, ya sea el pasado, ya sea el futuro, una manera de estar presente y de atingencia que en modo alguno coincide con el estar presente en el sentido del presente inmediato. De acuerdo con esto conviene tener en cuenta que no todo estar presente es, cosa extraña, necesariamente el tiempo presente. Pero ese estar presente, esto es, el atañer o concernir que nos alcanza, lo encontramos también en el tiempo presente. También en él se extiende el estar presente.

¿Cómo debemos determinar esta regalía, esta extensión del estar presente que entra en juego en el presente, en el pasado, en el futuro? ¿Reposa este extender en que nos alcanza, o nos alcanza porque es en sí un extender? Lo último es el caso. Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al presente. Decimos «simultáneamente» y con ello adjudicamos al recíproco extenderse de futuro, pasado y presente, esto es, a su propia unidad, un carácter temporal.

Este proceder no es, manifiestamente, conforme a la cosa, supuesto que tengamos que nombrar «tiempo» a la ahora mostrada unidad del extender y exactamente a ella. Pues el tiempo no es él mismo nada temporal, tan escasamente como es algo ente. De ahí que no nos esté permitido decir que futuro, pasado y presente estén «simultáneamente» ante nosotros. Sin embargo, su recíproco ofrendar-se les pertenece en común. Su unificante unidad sólo puede determinarse desde lo que les es propio, que se ofrendan mutuamente. Pero ¿qué ofrendan mutuamente?

No otra cosa que a sí mismos, y esto quiere decir: el estar-presente en ellos ofrendado. Con esto se esclarece lo que llamamos el espacio-tiempo[18]. Pero con la palabra «tiempo» no mentamos ya la secuencia de la sucesión de ahoras. De acuerdo con esto, espacio-tiempo tampoco significa ya sólo la distancia entre dos «ahora» puntuales del tiempo calculado, al que tenemos en mente cuando, por ejemplo, constatamos: en el espacio temporal de cincuenta años sucedió esto y aquello. Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que se esclarece en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente. Solamente éste y sólo él abre o espacia al espacio que nos es habitualmente conocido su posible extensión. El esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente es él mismo pre-espacial; sólo por ello puede espaciar, esto es, dar espacio.

El espacio de tiempo comúnmente entendido en el sentido de la distancia medida de dos puntos temporales es el resultado del cálculo del tiempo. Por ella es el tiempo representado como línea y parámetro y, por ende, unidimensional, medido numéricamente. Lo dimensional así pensado del tiempo como la secuencia de la sucesión de ahoras es sustraído a la representación tridimensional del espacio.

Antes de todo cálculo del tiempo y con independencia de él, lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico reposa, empero, en el esclarecedor[19] y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente. De acuerdo con esto es propio del tiempo auténtico y sólo de él lo que llamamos, dando fácilmente lugar a malinterpretarlo, dimensión, mensuración. Ésta reposa en el caracterizado ofrendar esclarecedor, en tanto que el porvenir aporta el pasado, este aquél, y la mutua relación de cambio de ambos el esclarecimiento de lo abierto. Pensado desde este triple ofrendar, se demuestra el tiempo propio como tridimensional. Dimensión —repitámoslo— es aquí pensada no sólo como ámbito de la posible medición, sino como el extenderse de un cabo a otro, como el ofrendar esclarecedor. Sólo éste permite representar y delimitar un ámbito de medida.

Pero ¿de dónde recibe entonces su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es, de sus tres maneras, implicadas en mutuo juego, del ofrendar de cada propio estar presente? Acabamos de escuchar. Tanto en el advenir de lo toda-

[18] Véase más arriba, «Introducción», pp. 14-15.
[19] Véase más abajo, «El final de la filosofía», pp. 85 ss.

vía-no-presente como también en el haber sido de lo ya-no-presente y hasta en el presente mismo juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir, de estar presente. Este estar presente que así hay que pensar no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber, a la que tenemos más cerca, el presente. Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras. Este juego se muestra como el auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo, y por tanto algo así como la cuarta dimensión —no sólo algo así como, sino desde la cosa—.

El tiempo auténtico es tetradimensional.

Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas. Por eso denominamos al primero, inicial y en el sentido literal in-iciante extender, en el que reposa la unidad del tiempo auténtico, la cercanía acercante, «cercanidad»[20] [«*Naheit*»] —una antigua palabra todavía utilizada por Kant—. Pero ella acerca mutuamente porvenir, pasado y presente, en la medida en que los aleja. Pues mantiene abierto lo sido, en tanto le recusa su porvenir como presente. Este acercar de la cercanía mantiene el advenir desde el futuro, en tanto que precontiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente.

El tiempo no es. Se da el tiempo. El dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar.

Pero ¿dónde se da el tiempo y el espacio-tiempo? Por acuciante que pueda parecer a primera vista esta pregunta, no nos está ya

[20] Al igual que la voz alemana que traduce, «cercanidad» es un arcaísmo, utilizado por Nebrija según el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.

permitido preguntar de semejante manera por un dónde, por el lugar del tiempo. Porque el tiempo auténtico mismo, la región de su triple regalía determinada por la cercanía acercante, es la localidad preespacial, sólo merced a la cual se da un posible donde.

Ciertamente la filosofía ha preguntado también, siempre que ha rastreado con el pensamiento al tiempo, adónde pertenece. Con ello se tenía preferentemente en la mirada el tiempo calculado como curso de la secuencia de la sucesión de ahoras. Se explicaba que el tiempo enumerado con el que calcular, no puede darse sin la ψυχή, no sin el *animus*, no sin el alma, no sin la consciencia, no sin el espíritu. El tiempo no se da sin el hombre. Ahora bien, ¿qué mienta este «no sin»? ¿Es el hombre el donante del tiempo o su receptor? Y si es esto último, cómo recibe el hombre el tiempo? ¿Es el hombre primero hombre, para tomar luego en recepción ocasionalmente, esto es en algún tiempo, al tiempo y asumir la relación a éste? El tiempo auténtico es la cercanía que concilia en unidad su triple y esclarecedora regalía de estar presente desde el presente, el pasado y el futuro. Ella ha alcanzado ya y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir. Se da sólo el dar en el sentido del denominado ofrendar o extender esclarecedor del espacio-tiempo. Mas, una vez acordado que la manera del dar en la que el tiempo se da exige la caracterización expuesta, seguimos estando siempre ante el enigmático Se o Ello que nombramos en el habla: Se da el tiempo, Se da el ser. Crece el peligro de que con el nombramiento del «Se» o «Ello» introduzcamos arbitrariamente una potencia indeterminada que debe poner en marcha todo dar de ser y de tiempo. Sin embargo, escapamos a la indeterminación y evitamos el arbitrio en cuanto nos atenemos a las determinaciones del dar, que hemos intentado mostrar, y ciertamente desde el mirar, ojo avizor, al ser como presencia y al tiempo como región de la regalía del esclarecimiento de un múltiple estar presente. El dar en el «Se da el ser» se mostró como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales.

El dar del «Se da el tiempo» se mostró como regalía esclarecedora de la región tetradimensional.

En la medida en que en el ser como presencia se anuncia algo así como el tiempo, se robustece la ya mencionada conjetura de que

el tiempo auténtico, la cuádruple regalía de lo abierto, se deja hallar como el «Se» o «Ello», que da el ser, es decir, el estar presente. La conjetura parece confirmarse por entero si reparamos en que también el estar ausente se anuncia en todo caso como una manera de estar presente. Entonces se mostró en el sido, que deja estar presente lo ya-no-presente por recusación del presente, se mostró en el ad-venir-nos, que deja o hace estar presente lo aún-no-presente mediante retención del presente, esa especie de regalía esclarecedora, que da a lo abierto todo estar presente.

Así el tiempo auténtico aparece como el Se o Ello al que nombramos al decir: Se da el ser. El destino en el que se da el ser reposa en la regalía del tiempo. ¿Se demuestra por esta indicación el tiempo como el Se o Ello que da ser? En modo alguno. Porque el tiempo sigue siendo él mismo el don de un «Se da» cuyo dar preserva la región en la que es tendida la presencia. Enigmático sigue siendo, pues, el Se, y nosotros mismos seguimos estando perplejos. En tal caso es sensato determinar el Se o Ello, que da, desde el ya caracterizado dar. Éste se mostró como destinar del Ser, como tiempo en el sentido del regir o regalar esclarecedor.

(¿O nos sentimos ahora perplejos sólo porque nos dejamos inducir a error por el lenguaje o, para ser más precisos, por la exégesis gramatical del lenguaje, y por causa de este error nos aferramos a un «Se» o «Ello» que debe dar, pero que él mismo precisamente no da? Al decir: Se da el ser, Se da el tiempo, estamos enunciando proposiciones. Según la gramática, una proposición consta de sujeto y predicado. El sujeto de la proposición no tiene que ser necesariamente un sujeto en el sentido de un yo o de una persona. De ahí que la gramática y la lógica conciban a las proposiciones de «se» o de «ello» como impersonales y como proposiciones sin sujeto. En otros lenguajes indogermánicos, en griego y en latín, falta el «Se» o «Ello», al menos como palabra y forma fonética, lo cual empero no significa que el mentado Se o Ello no esté co-pensado: en latín *pluit*, llueve; en griego χρή, hace necesario.

Pero ¿qué significa este «Se»? La ciencia y la filosofía del lenguaje han reflexionado profusamente al respecto, sin que se haya encontrado una aclaración válida. El círculo de significaciones mentado por el «Se» fluctúa desde lo irrelevante hasta lo demoníaco. El «Se» dicho en el habla «Se da el ser», «Se da el tiempo» nombra presumiblemente algo privilegiado en lo que aquí no hay que entrar. Por eso nos damos por contentos con una reflexión fundamental.

De acuerdo con la explicación lógico-gramatical, aquello de lo cual se enuncia o predica algo aparece como sujeto: ὑποκείμενον, lo ya subyacente, lo que de alguna manera está presente. Lo que es adjudicado al sujeto como predicado, se muestra como lo que está ya co-presente con lo que está presente, el συμβεβηκός, *accidens*: la sala está iluminada. En el «Se» del «Se da el ser» habla un estar presente de algo que está presente, por tanto en cierto modo un ser. Si ponemos esto en lugar del Se, entonces la proposición «Se da el ser» dice tanto como «El ser da el ser». Con ello volvemos a caer en las dificultades mencionadas al comienzo de la conferencia: el ser es. Pero en tan escasa medida «es» el ser como lo «es» el tiempo. De ahí que abandonemos ahora el intento de que, caminando sin más en solitario, el Se o Ello se determine por sí mismo. Queda, empero, fijo en nuestra mirada que: El «Se» nombra, en todo caso en la interpretación de momento disponible, un estar presente del estar ausente.

Teniendo en cuenta que en el decir «Se da el ser», «Se da el tiempo», no se trata de enunciados sobre el ente, mientras que la estructura proposicional de las proposiciones fue, sin embargo, transmitida por los gramáticos greco-romanos por exclusiva referencia a tales enunciados, consideremos asimismo la posibilidad de que al decir: «Se da el ser», «Se da el tiempo», no se trate, contra toda apariencia, de enunciados, que estén siempre fijos en la estructura proposicional de la relación-sujeto-predicado. Pero ¿de qué otro modo debemos traer a la mirada el «Se» dicho en el mencionado decir «Se da el ser», «Se da el tiempo»? Sencillamente así: que pensemos al «Se» desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora. Ambos se pertenecen mutuamente, en la medida en que aquél, el destino, reposa en ésta, la regalía esclarecedora.)

En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento* [*das Ereignis*]. Lo que esta palabra nombra, sólo lo podemos pensar ahora desde lo que se anuncia cuando se mira con ojo avizor al ser y al tiempo como destino y como regalía, allí donde ser y tiempo tienen su asiento y origen. A ambos, tanto al ser como al tiempo, los hemos llamado cosas o asuntos, cuestiones. La «y» entre ambos deja sin determinar su recíproca relación.

Por añadidura se muestra lo siguiente: Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente, lo que no sólo trae a ambas cosas a lo que tienen de propio, sino que las conserva y mantiene en su recíproca pertenencia, la condición natural de ambas cosas, la índole de la cosa es el acaecimiento. La condición o índole de la cosa no se le sobreañade supletoriamente, como una relación superpuesta, al ser y al tiempo. La índole de la cosa se apropia primero al ser y al tiempo desde la interna relación que uno y otro guardan entre sí en lo que tienen de propio, y ello, ciertamente, mediante el apropiar que se oculta en el destino y en la regalía esclarecedora. De acuerdo con esto el Se, el Ello que da en «Se da el ser», «Se da el tiempo», se acredita como el acaecimiento. Este enunciado es justo y, sin embargo, a la vez incierto, por cuanto nos oculta la índole de la cosa; pues en vano nos la hemos representado como algo que está presente, cuando lo que intentamos es, empero, pensar la presencia como tal. Mas quizá nos hayamos desembarazado de un solo golpe de todas las dificultades, de todas las prolijas y aparentemente infructuosas explicaciones, si planteamos y le damos respuesta a la sencilla pregunta que hace tiempo nos acucia: ¿qué es el acaecimiento?

Permítasenos intercalar al respecto una pregunta. ¿Qué quiere decir aquí «responder» y «respuesta»? Por responder se entiende el decir que corresponde a la índole de la cosa a pensar, esto es, al acaecimiento. Mas, si la índole de la cosa prohíbe el decir de ella al modo de un enunciado, entonces es menester que renunciemos a la proposición enunciativa a esperar en la planteada pregunta. Esto significa, empero, confesar la impotencia de pensar de conformidad con la cosa lo que aquí hay que pensar. ¿O es más aconsejable renunciar no sólo a la respuesta, sino antes aún a la pregunta? Entonces, ¿qué es lo que pasa con esta pregunta que no estamos planteando forzadamente, que está justificada y es ilustradora: qué es el acaecimiento? Con ella preguntamos por el qué, por la esencia, por cómo es y está, en consecuencia, presente el acaecimiento.

Con la aparentemente inocente pregunta: ¿qué es el acaecimiento?, demandamos un informe sobre el ser del acaecimiento. Pero, si resulta que el ser mismo en cuanto tal se muestra como lo que pertenece al acaecimiento y recibe de él la determinación de presencia, entonces la pregunta formulada anteriormente nos retrotrae a aquello que reclama ante todo su determinación: el ser desde el tiempo. Esta determinación se mostró al mirar ojo avizor

al «Se», que da, al escrutar con la mirada los mutuamente trabados modos del dar, el destinar y el extender. El destinar del ser reposa en la esclarecedora-ocultante regalía del múltiple estar presente en la región abierta del espacio-tiempo. Pero la extensión de la regalía reposa, a una con el destinar, en el acaecer como apropiar[21]. Esto, es decir, lo peculiar del acaecimiento, determina también el sentido de aquello que aquí es denominado el reposar.

Lo ya dicho permite, y en cierto modo exige incluso, decir cómo no hay que pensar el acaecimiento. Lo nombrado con el nombre alemán *das Ereignis* (el acaecimiento) no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste la entiende en el sentido de evento y suceso —no desde el *apropiarse*[22] como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar—.

Así se ha oído recientemente el comentario de que la proyectada unificación dentro de la Comunidad Económica Europea sea un acaecimiento europeo de importancia histórica mundial. Mas si en el contexto de una dilucidación del ser nos sale al paso la palabra «acaecimiento» y se presta oídos a esta palabra sólo según la significación usual, entonces se impone formalmente hablar del acaecimiento del ser. Pues sin el ser no puede ser ningún ente como tal. De acuerdo con esto, cabe poner en circulación al ser atribuyéndole el carácter de acaecimiento supremo, el más importante de todos.

Sólo que el único objetivo de esta conferencia se encamina a traer a la mirada al ser mismo como acaecimiento. Sólo que lo nombrado con las palabras «el acaecimiento» [*das Ereignis*] dice enteramente otra cosa. De acuerdo con esto hay que pensar también el inaparente, y siempre capcioso porque polisémico, vocablo «como». Supuesto que, con vistas a la dilucidación de ser y tiempo, dejemos seguir su camino a la significación usual de la palabra alemana *Ereignis* (acaecimiento) y, en lugar de a dicha significación, sigamos al sentido que se indica en el destinar de la presencia y en la regalía esclarecedora del espacio-tiempo, entonces queda también así aún indeterminada el habla del «ser como acaecimiento».

«Ser como el acaecimiento»: Antaño pensó la filosofía al ser, desde el ente, como ἰδέα, como ἐνέργεια, como *actualitas*, como voluntad y ahora —cabría pensar— como acaecimiento. Así en-

---

[21] *Ereignen*. Véase más arriba, «Introducción», pp. 15 ss.

[22] *Eignen*. Véase también *Identidad y diferencia* (ed. Anthropos), pp. 85 ss.

tendido, mienta «acaecimiento» una interpretación declinada del ser que, si resulta legítima, representa una continuación de la metafísica. El «como» significa en este caso: acaecimiento como una especie del ser, subordinada al ser, que constituye el establecido concepto conductor. Si pensamos empero, como se intentó, ser en el sentido de estar presente y dejar estar presente, que se da en el destino, el cual reposa por su parte en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico, entonces el ser pertenece al [acaecer como] *apropiar*. Desde éste reciben su determinación el dar y su don. Entonces sería el ser una especie de acaecimiento y no el acaecimiento una especie del ser.

La huida a semejante inversión sería demasiado fácil. Soslaya con el pensamiento la índole de la cosa. El acaecimiento entendido como «apropiación» o *acaecimiento apropiador*[23] no es el concepto abarcante superior, bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo. Las relaciones de ordenación lógica aquí no dicen nada. Pues, si buscamos con el pensamiento el rastro al ser mismo y seguimos lo que tiene de propio, el ser se demuestra como el don, concedido en verdad mediante la regalía del tiempo, del destino de la presencia. El don, la donación del estar presente es propiedad del apropiar. El ser desaparece en el acaecimiento apropiador. En la frase «el ser como el acaecimiento» significa el «como» ahora: ser, dejar estar presente destinado en el apropiar, tiempo ofrendado en el apropiar. Ser y tiempo apropiados en el acaecimiento apropiador. ¿Y este mismo? ¿Cabe decir todavía más del acaecimiento apropiador?

Más se pensó, aunque no fue dicho con propiedad, durante el camino, y ello es: que al dar como destinar le pertenece el contenerse, y, asimismo, que en el ofrendarse de pasado y porvenir entran en juego la recusación de presente y la retención de presente. Lo ahora nombrado: contenerse, recusación, retención, muestra algo así como un retirarse, dicho brevemente: la retirada[24]. Pero en la medida en que los modos por ésta determinados del dar, el destinar y el tender, reposan en el apropiar, ha de pertenecer la retirada a lo peculiar del acaecimiento apropiador. Dilucidar esto no es ya asunto de la presente conferencia.

(Con toda brevedad y con la insuficiencia inherente al estilo de una conferencia, valgan las siguientes indicaciones sobre lo peculiar en el acaecimiento apropiador.

---

[23] Véase más arriba, «Introducción», pp. 16-17.

[24] Véase más abajo, «Protocolo», pp. 47-48.

El destinar en el destino del ser fue caracterizado como un dar, en el que lo destinante mismo se retiene y retira en el retenerse del desocultamiento.

En el tiempo auténtico y su espacio-tiempo se mostró el ofrendar del pasado, y por tanto de lo ya-no-presente, la recusación de éste. En el ofrendar del futuro, y por tanto de lo aún-no-presente, se mostró la reserva de éste. Recusación y retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: a saber, el retirar-se.

En la medida, pues, en que el destino del ser reposa en la regalía del tiempo y éste con aquél en el acaecimiento apropiador, se anuncia en el apropiar lo que le es peculiar a dicho acaecimiento, que lo que tiene de más propio lo retira el desocultamiento sin límite. Pensado desde el apropiar, esto quiere decir: el acontecimiento apropiador se expropia, en el mencionado sentido, de sí mismo. A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación[25]. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad.

Otro rasgo peculiar del acaecimiento apropiador lo divisamos, tan pronto como meditemos lo ya dicho con la suficiente nitidez. En el ser como estar presente se anuncia la *atingencia*, que hasta tal extremo nos atañe a nosotros, los hombres, que es al percatarnos de ella y aceptarla como alcanzamos lo distintivo del ser hombre. Pero este aceptar la atingencia del estar presente reposa en el estar instalado en el interior de la región de la regalía, por cuya virtud nos alcanza el tiempo auténtico en sus cuatro dimensiones.

En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a este último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador.

Este pertenecer reposa en la reapropiación[26] que caracteriza a dicho acaecimiento. Por ella está el hombre a él comprometido. Aquí reside el que no podamos poner ante nosotros el acaecimiento apropiador, ni como algo que se nos enfrenta, ni como lo que todo lo abarca. De ahí que el pensar fundamentante-representante corresponda tan escasamente al acaecimiento apropiador como el decir meramente enunciativo.)

---

[25] *Enteignung*. Véase, más abajo, «Protocolo», pp. 60-61.
[26] *Vereignung*.

En la medida en que tanto el tiempo como el ser, en su condición de dones del apropiar, sólo han de ser pensados desde éste, tiene que ser también correlativamente meditada la relación del espacio al acaecimiento apropiador. Esto, ciertamente, sólo puede salir bien, si antes hemos divisado la procedencia del espacio de lo peculiar, suficientemente pensado, del lugar. [Cfr. «Construir Habitar Pensar» (1951), en *Conferencias y artículos* (1954), pp. 145 ss.]

El intento, abordado en *Ser y tiempo*, § 70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener.

El escrutinio del ser mismo, el escrutinio del tiempo mismo, el poner la mira en el destino del ser y en la regalía del espacio-tiempo hicieron, ahora, ciertamente divisable qué dice «acaecimiento apropiador». Ahora bien, ¿arribamos por este camino a algo que no sea una mera construcción de pensamientos? Desde la trastienda de esta sospecha habla la opinión de que el acaecimiento apropiador tiene que «ser», no obstante, algo ente. Empero, el acaecimiento apropiador ni *es* ni se *da*. Decir tanto lo uno como lo otro significa una inversión de la índole de la cosa, igual que si quisiéramos hacer manar la fuente del torrente[27].

¿Qué queda por decir? Sólo esto: el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente[28] [o: la apropiación apropia]. Con lo cual, yendo de lo mismo a lo mismo, decimos lo mismo. Aparentemente, esto no dice nada. Tampoco dice nada mientras escuchemos lo dicho como una mera proposición y lo entreguemos al interrogatorio de la lógica. Pero ¿qué pasa si aceptamos sin desmayo lo dicho como el punto de apoyo para la meditación y acto seguido advertimos, reflexionando, que esto mismo ni siquiera es algo nuevo, sino lo más antiguo de lo antiguo en el pensar occidental: lo primordialmente antiguo, que se oculta en el nombre Ἀ-λήθεια? Desde lo que es anticipadamente dicho por este que es el inicial de todos los motivos conductores del pensar, habla una vinculación que obliga a todo pensar, supuesto que éste se someta a aquello a que apela lo que ha de ser pensado.

Mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio —desde el acaecimiento como apropiación— ha resultado procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente.

---

27 Tomo este giro de Félix Duque.

28 Véase más arriba, «Introducción», p. 17.

Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma.

Si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador, para decirlo.

Conviene porfiar en la superación de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir.

Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acaecimiento apropiador al modo de una conferencia. Ésta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas.

PROTOCOLO DE UN SEMINARIO SOBRE LA CONFERENCIA «TIEMPO Y SER»*

A manera de introducción se dieron unas cuantas indicaciones que pudieran servir a una mejor comprensión de la conferencia y, con ello, a una caracterización y elaboración preliminares del propósito del seminario. En estas indicaciones se tocaron ya cuestiones y temas de los que en parte se habló expresamente en las subsiguientes sesiones, pero que, también en parte, determinaron más desde el trasfondo la marcha del seminario.

Por la peculiar condición de lo que en él había de venir a la palabra, este seminario representaba una tentativa. Difería esencialmente de las prácticas de seminario que había mantenido Heidegger en el curso de su actividad docente —una diferencia que salta ya externamente a la vista por el hecho de que la fuente de meditación del seminario no fue un texto de la tradición metafísica, sino uno del propio Heidegger—. Al acometer el intento de comentar verbalmente lo dicho en la conferencia, se afrontó un riesgo todavía mayor del que ésta misma llevaba consigo. Es el riesgo que se asume al hablar en proposiciones enunciativas de algo respecto de lo cual semejante modo de decir es esencialmente inadecuado. Conviene, por otra parte, reparar en que no se trata de meros enunciados, sino de un responder, preparado por preguntas, que intenta adecuarse a la índole de la cosa en cuestión; en todo ello —enunciados, preguntas y respuestas— se presupone *la experiencia de la cosa misma.*

La dimensión tentativa del seminario era, por tanto, doble: por una parte, quisiera éste mostrar mediante señas una cosa que se resiste de suyo al enunciar comunicativo; por otra, era forzoso abordar, partiendo de una experiencia, el intento de preparar en los participantes la propia experiencia de lo dicho, la experiencia de algo que no se deja traer a la plena luz del día. El intento, por tanto, de hablar de algo que no está hecho a medida del conocimien-

* Traducción de Manuel Garrido.

to, ni tampoco puede ser, empero, transmitido a base de preguntas, sino que mucho más bien precisa ser experienciado, el intento de hablar de ello con la intención de preparar tal experiencia, constituyó esencialmente el riesgo asumido en este seminario.

El propósito del seminario se determinó indicando que su principal interés era traer-a-la-mirada el contenido global de la conferencia, su intención básica, así como también la relación que guarda la conferencia con el pensar de Heidegger. Se planteó además la tarea de aclararse sobre la situación de la filosofía en la época actual; en una época, pues, en la que *ek-siste* el pensar de Heidegger y que por otra parte puede ser caracterizada por la desaparición de la filosofía. Esta desaparición muestra en sí un abanico de semblantes. Mientras se entienda a la metafísica bajo el rótulo de filosofía, es indicio de tal desaparición el que la cosa del pensar no sea ya la cosa de la metafísica, con respecto a la cual, presumiblemente, la propia metafísica persiste. Visibles se han tornado ya las manifestaciones sustitutivas de la filosofía, sus posibilidades de evasión: por una parte, la mera interpretación de textos tradicionales de la filosofía, la reelaboración y el desguace de la metafísica; por otra, el desplazamiento de la filosofía a la lógica (logística), a la psicología y a la sociología, en suma a la antropología.

En este seminario fue menester dar por supuesto el conocimiento y la experiencia de la historia de la metafísica, pues no se disponía de la oportunidad de hacer referencia explícita de los nexos históricos ni de las posiciones metafísicas particulares. La única excepción fue Hegel, al que se trató con detención y propiedad, y ello por el hecho, digno de nota, de que, cada vez más y de las más distintas maneras, el pensar de Heidegger ha sido comparado con el hegeliano. Aun cuando Hegel se encuentra en cierta manera más alejado, según la cosa, de la empresa heideggeriana que toda otra posición metafísica, se nos impone casi irresistiblemente, sin embargo, la apariencia de una identidad, y por ende la posibilidad de comparar ambas posiciones. ¿En qué medida? ¿Qué significa el despliegue especulativo del ser (*qua* «objeto») en el ser (*qua* «concepto»)? ¿Cómo se mantiene aquí el «ser» como «presencia»? ¿Por qué guarda con él correspondencia el «pensamiento» como dialéctica especulativa? Así pues, al dirigir retrospectivamente nuestra mirada a la dilucidación hegeliana del ser con la intención de ver más claro el camino propio de Heidegger y de comprender el pensar de éste, se hace perentorio trazar una línea de demarcación respecto de Hegel que no se limite a negar que am-

bos pensamientos son semejantes, sino que busque alumbrar la razón de que así nos lo parezca.

Tras estas advertencias iniciales sobre el Seminario —su peculiar modalidad, su propósito y el dar por supuesto el conocimiento de la metafísica—, se procedió a abordar la conferencia misma.

Una descripción de la marcha de ésta sirvió para visualizar el lugar que ocupa en el conjunto global de las preocupaciones de Heidegger.

La conferencia titulada «Tiempo y ser» pregunta primero por lo propio del ser, y luego por lo propio del tiempo. Con ello se muestra que *ni* el ser *ni* el tiempo *son*. De esta manera queda franco el tránsito al *Se da*. El Se da es primero dilucidado por referencia al dar, y luego por referencia al Se o Ello, que da. Éste es interpretado como el acaecimiento propicio. Dicho sumariamente: Partiendo de *Ser* y *Tiempo* y pasando por lo propio de «Tiempo y ser», la conferencia arriba el Ser o Ello que da, y de éste al acaecimiento apropiador.

Con la natural reserva pudiera decirse que la conferencia repite el movimiento y el cambio del pensar heideggeriano desde *Ser y tiempo* al posterior decir del acaecimiento apropiador. ¿Qué sucede en este movimiento? ¿Cómo se perfila el cambio del preguntar y el responder que ha acontecido en el pensar de Heidegger?

Ser y tiempo es el intento de una interpretación del ser sobre el horizonte trascendental del tiempo. ¿Qué quiere decir aquí «trascendental»? No la objetividad de un objeto de la experiencia en tanto que constituido en la consciencia, sino el ámbito de proyecto, divisado desde el esclarecimiento del *estar-ahí*, para la determinación del ser, es decir, del estar presente como tal. El hasta ahora impensado sentido del tiempo que yace en el ser como estar presente es retrotraído en la conferencia «Tiempo y ser» a una relación más originaria. El hablar de algo «más originario» da fácilmente lugar a malentendidos. Pero aunque dejemos por de pronto sin determinar cómo hay que entender este «más originario», y esto quiere decir cómo no entenderlo, sigue estando, sin embargo, fuera de duda que el pensar —y ciertamente tanto en la conferencia misma como en la totalidad del camino de Heidegger— tiene el carácter de un retroceso. Éste es el *paso atrás*. La pluralidad de significados de esta expresión resta por considerar. Necesario se hace dilucidar el «hacia dónde» y el «cómo» en el discurso del «atrás».

Pero entonces cabe plantear la cuestión de si y cómo tal retroceso, que constituye la manera o el estilo de moverse de este pen-

sar, viene a encajar con la circunstancia de que el acaecimiento apropiador, cabalmente considerado como tal y no sólo como destinar, sea la retirada.

¿Se muestra ya el carácter de retirada en la problemática de *Ser y tiempo*? Para verlo, es menester percatarse del sencillo propósito de esta obra, y en particular de la significación que tiene el tiempo en la pregunta por el sentido del ser. El tiempo, que es interpelado en *Ser y tiempo* sobre el sentido del ser, no es de suyo ninguna respuesta, ningún término último del preguntar, sino sólo el nombrar de una pregunta. El nombre «tiempo» nombra preliminar o anticipadamente lo que luego fue denominado «la verdad del ser».

La exégesis del tiempo apunta primero al carácter de la temporación de la temporalidad del *estar* humano, a lo *ekstático*, que contiene ya en sí, sin que esta condición de la cosa sea nombrada expresamente en la parte de *Ser y tiempo* que alcanzó a ser publicada (cfr. *Ser y tiempo*, § 28), una referencia a la verdad, al esclarecimiento, al desocultamiento del ser *qua* ser. Por tanto, ya en *Ser y tiempo* —si bien aquí la exégesis del tiempo estaba restringida a la temporalidad del *estar* humano y en nada se habla del carácter temporal del ser (mientras que, por el contrario, en la conferencia «Tiempo y ser» es intencionalmente omitido el papel de la esencia del hombre para el esclarecimiento del ser)— es arrancado en bloque el tiempo a la comprensión ordinaria, merced a la referencia a la ἀλήθεια y al estar presente, cobrando así un nuevo sentido.

Es importante, por consiguiente, evitar, tanto en «Tiempo y ser», donde ello se lleva expresamente a cabo, como también en *Ser y tiempo*, donde más bien late en el movimiento y en la finalidad implícita, la limitación de alcance que pudiera residir y de hecho además reside en el rótulo «tiempo». El tiempo es ya pensado en *Ser y tiempo* por referencia a la ἀλήδεια (desocultamiento) y desde la οὐσία griega.

Si así resulta con el tiempo, al que se interpela como el horizonte trascendental del ser, ¿cómo se deja entonces caracterizar la experiencia fundamental que guía al enfoque básico de *Ser y tiempo*? ¿Se deja mostrar ya en ella un carácter de retirada? La experiencia que intenta expresarse por primera vez en *Ser y tiempo*, y que en el planteamiento trascendental de la pregunta aún ha de hablar en cierta manera el lenguaje de la metafísica, es: que en la metafísica, globalmente considerada, el ser de lo ente fue, ciertamente, pensado y traído a concepto, y con ello fue también hecha visible la verdad del ser, pero que en todas las manifestaciones del

ser su verdad como tal nunca vino al lenguaje, sino que permaneció olvidada. La experiencia fundamental de *Ser y tiempo* es por ello la del olvido del ser. Pero olvido quiere decir aquí, en sentido griego: ocultamiento y ocultarse.

El olvido del ser, que se muestra como un no pensar en la verdad del ser, puede fácilmente ser interpretado y malentendido como una negligencia del pensar hasta nuestros días, en todo caso como algo a lo que se pone fin mediante la pregunta expresamente asumida y formulada por el sentido, es decir, por la verdad del ser. El pensar de Heidegger pudiera ser entendido —y *Ser y tiempo* parece invitar a ello— como la preparación y apertura del fundamento sobre el cual reposaba toda metafísica como sobre una base que le fuese inaccesible, y ciertamente de manera que, merced a tal apertura, fuese cancelado el olvido del ser hasta hoy. En todo caso es importante advertir, para la recta comprensión, que el llamado «no pensar hasta hoy» no es ninguna negligencia, sino que hay que pensarlo como consecuencia del ocultarse del ser. El ocultamiento del ser pertenece, como privación de éste, al esclarecimiento del ser. El olvido del ser, que constituye la esencia de la metafísica y que fue el impulso de *Ser y tiempo*, pertenece a la esencia del ser mismo. Con ello se plantea para un pensar en el ser la tarea de pensar a este último de manera que le pertenezca esencialmente el olvido.

El pensar que despunta con *Ser y tiempo* es en consecuencia, por una parte, el despertar desde el olvido del ser —en donde despertar ha de ser entendido como un acordarse de algo que aún no fue pensado—, mas, como tal despertar, no es dicho pensar, por otra parte, ninguna cancelación del olvido del ser, sino el instalarse en él persistiendo en él. Así el despertar desde y para el olvido del ser es un abrir los ojos, un *desvelarse* [*Entwachen*] en el acaecimiento propicio. Sólo en el pensar en el ser mismo, en el acaecimiento propicio, es experienciable como tal el olvido del ser.

El carácter de este pensar fue en múltiples ocasiones descrito como «paso atrás». A éste se le entiende primero como un «desde...» y un «hacia...». Así el pensar de Heidegger sería el movimiento desde la apertura del ente hacia la apertura como tal, que queda oculta en el ente abierto. Sin embargo, en el título «paso atrás» es pensada aún otra cosa. El paso atrás retrocede ante, cobra distancia respecto de lo que ha de advenir. El ganar la distancia es un a-lejamiento, la libre donación del acercarse de lo que hay que pensar.

En el paso atrás aparece, como lo que hay que pensar, la apertura como tal. Pero ¿hacia dónde aparece?, es decir, pensada desde el paso atrás, ¿adónde conduce éste? El «hacia dónde» no se deja establecer fijamente. Sólo se deja determinar en la consumación del paso atrás, pero esto quiere decir: responder desde y entregarse a lo que viene a aparecer en el paso atrás.

Con referencia a la indeterminación de este «adónde» se mostró una dificultad fundamental. ¿Subsiste esta indeterminación sólo para el saber, de manera que el lugar del aparecer esté determinado en sí y, sin embargo, esté aún oculto para el saber? Si, por el contrario, esta indeterminación no sólo subsiste para el saber, sino que ella misma es indeterminación del modo de ser del «adónde», entonces se plantea la pregunta de cómo puede pensarse un tal ser indeterminado, que no sólo ha de ser entendido, por tanto, desde la precariedad de nuestro aún-no-saber.

En la medida en que se llegó a una clarificación, pudiera decirse —pese a lo inadecuado de estas expresiones—: el hecho de que se dé el lugar del «adónde» es un hecho establecido, mas al saber le está todavía oculto cómo es este lugar, y ha de quedar sin decidir si el cómo, el modo de ser del lugar, está ya establecido (pero aún no es posible saberlo), o si sólo se entrega en la consumación del paso, en el nombrado desvelarse en la apropiación del acaecimiento apropiador.

De nuevo se intentó una caracterización del objetivo fundamental y de la movilidad de la conferencia, lo cual volvió a conducir a una reflexión sobre *Ser y tiempo*.

Desde el modo metafísico de pensar, todo el camino de la conferencia, y esto quiere decir la determinación del ser desde el acaecimiento apropiador, pudiera ser interpretado como retroceso al fundamento, al origen. La relación de acaecimiento apropiador y ser sería entonces la relación del *a priori* con el *a posteriori*, donde por *a priori* no hay que entender tan sólo el *a priori* del saber y para el saber que ha llegado a ser dominante en la filosofía de los tiempos modernos. Se trataba, por tanto, de un nexo de fundamentación que, visto desde Hegel, se deja determinar más de cerca como revocación y superación del ser en el acaecimiento apropiador.

A esta interpretación parecía invitar el título «ontología fundamental» usado para caracterizar el propósito y la marcha de *Ser y tiempo* —un título que pronto, y cabalmente con la intención, por cierto, de salir al paso de este malentendimiento, fue abandonado—. Lo decisivo, que debe ser tenido en cuenta al respecto, es la

relación de la ontología fundamental con la única pregunta, elaborada en *Ser y tiempo*, por el sentido del ser. Según *Ser y tiempo*, la ontología fundamental es la analítica ontológica del estar humano. «Por consiguiente la *ontología fundamental*, de la cual pueden únicamente dimanar todas las demás, ha de ser buscada en la *analítica existencial* del estar humano» (*Ser y tiempo*, p. 31). De acuerdo con esto, parece como si la ontología fundamental fuese el fundamento de la ontología misma, que aún falta, pero que ha de ser edificada sobre ella. Pues si lo que importa es la pregunta por el sentido del ser, pero el sentido es proyectado, el proyecto acontece en el comprender y como comprender, y la comprensión del ser constituye el rasgo fundamental del estar humano, entonces la elaboración del horizonte de comprensión del estar humano es la condición de toda elaboración de la ontología, que, como pudiera parecer, sólo puede ser edificada sobre la ontología fundamental de dicho estar. Así la relación que guarda la ontología fundamental con la elucidación del sentido del ser que no llegó a ser publicada sería, tal vez, análoga a la relación que guarda la teología fundamental con la sistemática teológica.

Mas no es así, aun cuando no puede negarse que esto aún no llegó a ser expresado con claridad en el propio *Ser y tiempo*. *Ser y tiempo* está mucho más en camino hacia ello, en vía de hallar, sobre la temporalidad del estar humano en la interpretación del ser como temporalidad, un concepto de tiempo, aquello propio del «tiempo» desde donde se dis-pensa el «ser» como estar presente. Mas con ello está dicho que lo que en la ontología fundamental es mentado como fundamental no tolera encima ninguna edificación. En lugar de esto, y una vez que fuese aclarado el sentido del ser, debiera ser reiterada, más originalmente y de una manera enteramente distinta, la entera analítica del ser humano.

Dado pues que el fundamento de la ontología fundamental no es ningún fundamento sobre el que pudiera construirse, no es *fundamentum inconcussum* alguno, sino mucho más un *fundamentum concussum*; y dado asimismo que la reiteración de la analítica del *estar* humano es ya parte integrante del planteamiento básico de *Ser y tiempo*, mientras que la palabra «fundamento» contradice el carácter precursor de dicha analítica, de ahí que se haya abandonado el título «ontología fundamental».

Al final de la primera sesión fueron mencionados algunos pasajes textuales cuyo entendimiento no es fácil, mas es imprescindible para comprender la conferencia.

Al final de la introducción a la conferencia (cfr. pp. 19-20) el párrafo «Algo se impone decir... que hasta ahora llamamos "ser"» suscita algunas dificultades.

Por de pronto, en la siguiente proposición, contenida en este pasaje: «El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo», palpita una descomunal contradicción. Ni la necesidad ni la posibilidad de semejante contradicción fueron ulteriormente aclaradas; tan sólo se indicó que ésta se halla relacionada con la ambigüedad del «em-plazamiento» (*Ge-stell*), en el que se piensa con el giro «el ser de aquello que hoy... terráqueo». En su condición de preaparición del acaecimiento apropiador, es el «em-plazamiento», por añadidura, lo que hace necesario este intento. No es, pues, la necesidad de entender lo de hoy —como a primera vista pudiera desprenderse del texto— la verdadera motivación del intento.

Después se preguntó si la frase «el ser de aquello que hoy es en todo el derredor del *globo terráqueo*» no significa una restricción del problema universal del ser a este diminuto planeta, este minúsculo grano de arena llamado Tierra; si esta restricción no dimana de un interés antropológico. En esta cuestión no se entró más a fondo. No se aclaró cómo el «em-plazamiento», que constituye la esencia de la técnica moderna, de algo, por tanto, que, en lo que a nuestro saber alcanza, sólo acontece en la Tierra, puede ser un nombre para el ser universal.

A continuación fue elucidado el giro «*pensar el ser sin lo ente*». Este giro es —al igual que la expresión utilizada en la página 25, «sin referencia a la relación del ser a lo ente»— la versión abreviada de «pensar el ser sin la referencia a una fundamentación del ser desde lo ente». «Pensar el ser sin lo ente» quiere decir, por tanto, no que al ser le fuese inesencial la relación a lo ente, que pudiera prescindirse de esta relación; quiere decir más bien no pensar al ser al modo de la metafísica. Con la fundamentación del ser a partir de lo ente no sólo es —si bien ante todo— mentado al respecto el momento teológico de la metafísica, el cual consiste en que el *summum ens* como *causa sui* realiza la fundamentación de todo ente como tal (cfr. «Leibnizens sog. 24 metaphysische Thesen [las llamadas 24 tesis metafísicas de Leibniz]», en Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, pp. 454 ss.). Pensada es ante todo la acuñación metafísica de la diferencia ontológica, según la cual el ser es pen-

sado y concebido por mor de lo ente, de modo que el ser, sin perjuicio de su ser-fundamento, queda subyugado por lo ente.

Las primeras frases de la conferencia —después de la introducción— suscitaban asimismo ciertas dificultades.

Primero se dijo sin rodeos: «Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente.» ¿Qué sucede con este enunciado? Si ser quiere decir algo así como estar presente, ¿lo quiere decir de una manera exclusiva o en todo caso con una prioridad tal que puedan ser pasadas por alto sus otras determinaciones? ¿Es la determinación del ser como estar presente, que únicamente aparece en esta conferencia, un resultado obtenido tan sólo desde el propósito de ella, que intenta pensar conjuntamente ser y tiempo? ¿O es que tiene el estar presente, en la totalidad de las determinaciones del ser, una prioridad «conforme a la cosa», independiente del propósito de esta conferencia? ¿Qué sucede ante todo con la determinación del ser como fundamento?

Estar presente, presencia, habla en todos los conceptos metafísicos del ser, habla en todas las determinaciones del ser. Incluso el fundamento como lo ya preexistente, como lo subyacente, conduce, considerado en sí mismo, al demorar, al durar, al tiempo, al presente. No sólo en las determinaciones griegas del ser, sino también acaso en la «posición» kantiana y en la dialéctica hegeliana como el movimiento de *tesis*, anti*tesis* y sín*tesis* (por tanto, también aquí de nuevo posicionalidad) habla el presente, se anuncia una primacía del estar presente (cfr. *Nietzsche*, II, pp. 399 ss., y además *Wegmarken* [Jalones del camino] [1967], pp. 273 ss., «Kants These über das Sein» [Las tesis de Kant sobre el ser]).

De todas estas sugestivas indicaciones resulta una prioridad del estar presente que es codeterminante en todas las acuñaciones del ser. Cómo, de qué manera es esta determinación, qué sentido tiene la prioridad que se anuncia del estar presente, está todavía impensado. La prioridad del estar presente sigue siendo, pues una afirmación en la conferencia «Tiempo y ser», mas como tal una *pregunta* y una tarea del pensar: la de meditar si y de dónde y en qué medida subsiste la prioridad del estar presente.

Después de la frase que se acaba de citar, la primera sección de la conferencia prosigue así: «Desde el estar presente, desde la presencia o asistencia nos habla el modo temporal del presente.» Esto se presta a más de una interpretación. Por una parte, cabe entenderlo de manera que el estar sea pensado como presencia en el

que percibe, en la *repraesentatio* de éste. El tiempo presente sería entonces una *determinación consecutiva* o derivada del estar presente y nombraría la relación de este último al hombre que lo percibe. Por otro lado, cabe entender lo anterior de manera que —en términos absolutamente generales— el tiempo hable desde el estar presente, quedando todavía abierto al respecto el cómo y de qué modo. «El ser es determinado como presencia por el tiempo.» En la conferencia es mentado este segundo sentido. La multiplicidad semántica, sin embargo, y la dificultad de la exposición del problema, el hecho asimismo de que en las primeras proposiciones no se trata de extraer ninguna conclusión, sino del primer escarceo del ámbito temático, conducen fácilmente a malentendidos que sólo es posible eliminar manteniendo constantemente fija la mirada en la temática global de la conferencia.

Al comienzo de la *segunda sesión* se añadió algo a las observaciones generales con las que se abrió el seminario.

a) La relación entre ser y pensar y la cuestión del ser se pertenecen recíprocamente.

Aun cuando la relación de ser y pensar —o de ser y hombre— no es expresamente dilucidada en la conferencia, es menester afirmar que pertenece esencialmente a cada paso de la cuestión del ser. Conviene al respecto tener en cuenta un doble papel del pensar. El pensar que pertenece esencialmente a la apertura del ser es por de pronto el pensar que vale como rasgo característico del hombre. Desde *Ser y tiempo*, puede ser denominado el pensar *que comprende*. Por otra parte, el pensar es el pensar que interpreta, el pensar, por tanto, que piensa la relación de ser y pensar y la cuestión del ser en general.

Por meditar queda si el pensar que comprende puede precaracterizar el modo propio del pensar que interpreta, y por tanto el modo en que el pensar «filosófico» pertenece a la cuestión del ser. Por preguntar queda si la interpretación en general pueda ser el rasgo característico del pensar, si es que se trata de hacerse seriamente cargo de la cuestión del ser. Importa, por tanto, que el pensar, libremente, se apreste y disponga a lo que hay que pensar, para recibir de ello su determinación.

b) El carácter precursor del pensar.

A este fin, el hecho de que el pensar que entra en el acaecimiento apropiador reciba ante todo de él su determinación —a lo

que ya se aludió en la dilucidación del paso atrás—, guarda la más estrecha conexión con un carácter ulterior del pensar, que es igualmente decisivo para llevar a su cumplimiento la cuestión del ser. Tal es el *carácter precursor*. Más allá de su primera significación, según la cual este pensar es siempre sólo preparatorio, dicho carácter tiene un sentido más profundo, el cual es que este pensar corre en todo caso anticipándose —y, ciertamente, a la manera del paso atrás—. Cargar el acento sobre el carácter precursor no responde, por tanto, a ninguna fingida modestia, sino que tiene un sentido rigurosamente conforme a la cosa, que guarda conexión con la finitud del pensar y de lo que hay que pensar. Cuanto más de conformidad con la cosa es llevado a cabo el paso atrás, tanto más viene a corresponder el decir precursor.

c) Los distintos caminos en el acaecimiento apropiador.

Del acaecimiento apropiador se habla ya en anteriores escritos:

1. En la «Carta sobre el humanismo», donde ya se habla de tal acaecimiento, si bien sólo todavía con una consciente ambigüedad.
2. Con mayor nitidez se habla del acaecimiento apropiador en las cuatro conferencias pronunciadas el año 1949 bajo el título común de «Einblick in das, was ist» [Mirar en lo que hay]. Estas conferencias todavía no publicadas, con excepción de la primera y la última, se titulan: «La cosa», «Das Gestell» [El emplazamiento], «Die Gefahr» [El peligro], «Die Kehre» [La vuelta] (cfr. *Conferencias y artículos** [1954], pp. 143 ss., «La cosa»).
3. En la conferencia sobre la técnica, que no sólo es una versión distinta de la recién nombrada conferencia «Das Gestell» [El emplazamiento] (*l.c.*, pp. 13 ss., «La pregunta por la técnica»**; y posteriormente: «Opuscula I», *Die Technik und die Kehre* [La técnica y la vuelta] [1962]).
4. Y de la manera más inequívoca en *Identidad y diferencia**** (1957), pp. 57 ss.

El recuerdo de estos pasajes quería estimular la reflexión sobre la diferencia y la recíproca pertenencia de los caminos hasta ahora mostrados en el acaecimiento apropiador.

---

* Traducción de Estaquio Barjau, Serbal, Madrid, 1994.
** Incluida en *Conferencias y artículos*.
*** Edición bilingüe de Arturo Leyte, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Madrid, 1998.

Acto seguido se procedió a reflexionar más a fondo sobre el crítico pasaje, importante para la marcha de la conferencia y para el modo de proceder de ésta, que figura en la página 24. Se trata del párrafo (en el que cabe distinguir dos partes): «Ser, aquello por lo que...» hasta «...es decir, el ser».

Primero fue dilucidada la palabra «señalado» («Ser, aquello por lo que es señalado cada ente como tal...») que fue elegida con mucha prudencia, para nombrar la concernencia de lo ente por el ser. Señalar —emparentado con indicar— alude al contorno, a la figura, por así decirlo al «qué» gestáltico, que le es propio a lo ente como tal. El ser es con relación a lo ente aquello que muestra, hace visible, sin mostrarse a sí mismo.

El pasaje ahora en cuestión prosigue: «Pensado por referencia a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente de lo que está presente.

»Mas entonces procede pensar en propiedad este dejar estar presente, en la medida en que por él es dejado el estar presente.»

El punto crucial es el «Mas entonces», que separa nítidamente lo que sigue de lo anterior y anuncia la introducción de algo nuevo.

¿A qué se refiere la diferencia que se hace visible en el separador «Mas entonces»? Hay una diferencia en el dejar estar presente, y ello es, ante todo, en el *dejar*. Los dos miembros de la diferencia son:

1. Dejar estar presente: dejar *estar presente*: lo que está presente.
2. Dejar estar presente: *dejar* estar presente (esto es, pensado en dirección al acaecimiento apropiador).

En el primer caso el estar presente como dejar estar se refiere a lo ente, lo que está presente. Mentada es, por tanto, la diferencia, subyacente a la metafísica, entre ser y ente y la relación interna entre uno y otro. Dejar significa, partiendo del sentido original de la palabra: dejar ir, dejar libre, dejar partir, dejar partir a lo lejos, esto es, dar libre curso *a lo abierto*. Lo que está presente, «dejado» por el dejar estar presente, se torna así en algo que está presente de suyo, dejado a lo abierto de lo que está copresente. Sin decir, mas digno de cuestión, queda aquí el de dónde y cómo se da «lo abierto».

Pero si el dejar estar presente es pensado propiamente, entonces lo afectado por *este* dejar no es ya lo que está presente, sino el

estar presente mismo. De acuerdo con esto, la palabra es escrita en lo que sigue también así: el dejar-estar presente. Dejar significa entonces: dejar venir, dar, ofrecer, destinar, *dejar*-pertenecer. En este y mediante este dejar, el estar presente es dejado allí a donde pertenece.

El doble sentido determinante reside por tanto en el dejar, y de acuerdo con ello entonces también en el estar presente. La relación de las dos partes separadas entre sí por el «Mas entonces», no carece de dificultad. Formalmente dicho, entre los dos miembros de la contraposición subsiste una relación de determinación: *Sólo en la medida en que se da el dejar del estar presente, es posible el dejar estar presente de lo que está presente.* Pero cómo hay que pensar propiamente esta relación, cómo haya que determinar desde el acaecimiento apropiador la mencionada diferencia, no fue más que indicado. La principal dificultad reside en que desde el acaecimiento propicio resulta necesario confiar al pensar la diferencia ontológica. Desde el acaecimiento apropiador se muestra entonces, por el contrario, esta relación como la relación de mundo y cosa, una relación que, por de pronto y en cierta manera, aún pudiera ser concebida como la relación de ser y ente, si bien perdiendo ésta entonces lo que le es peculiar.

La *tercera sesión*, que tuvo lugar el segundo día, comenzó con algunas indicaciones. La dificultad con que tropieza quien escuche o quien lea esta conferencia corre singularmente parejas con la simplicidad de la cosa de la que en ella se habla. Lo que ante todo importa es, pues, lograr la simplicidad de la mirada.

La expresión «cosa», «cosa del pensar», que aparece múltiples veces en la conferencia, significa, partiendo del antiguo sentido de esta palabra (cosa = caso jurídico, pleito), el caso en litigio, lo litigado, aquello de lo que se trata. Lo cosa es así, para el pensar aún indeterminado, lo que hay que pensar, de donde éste recibe su determinación.

Con la debida cautela y la necesaria reserva, al tantas veces aludido carácter precursor del pensar de Heidegger se le puede aplicar translaticiamente lo que Hölderlin escribe en una carta a Böhlendorf (otoño de 1802):

> Yo pienso, mi querido amigo, que no nos entretendremos en comentar a los poetas habidos hasta nuestro tiempo, sino que la poesía, en general, cobrará otro carácter, [...].

Las dilucidaciones de la sesión se movieron ante todo en torno a la expresión «Se da», que es la palabra decisivamente portadora del movimiento en la conferencia. Se abordó el intento de clarificar el uso ordinario del lenguaje.

La manera en que figura la expresión *Es gibt* [= *se da* o *hay*] en el uso ordinario de la lengua alemana, remite ya y todavía, por detrás del sentido teórico, general y descolorido del mero estar delante, del aparecer, a una riqueza de referencias. Si se dice, por ejemplo: hay [*es gibt*] truchas en el arroyo, entonces lo que con esa afirmación se establece no es el mero «ser» de las truchas. Antes y a una con ello, lo que dicha proposición expresa es una caracterización del arroyo, el cual se describe como arroyo de truchas, y por ende como un arroyo particular, vale decir como un arroyo que es tal que en él se puede pescar. En el uso inmediato del «hay» [del «*es gibt*» (= hay, se da) en la lengua alemana] reside ya, por tanto, la referencia al hombre.

Esta referencia es ordinariamente el estar disponible, la referencia a una posible apropiación por parte del hombre. Lo que se da no está meramente delante del hombre; antes bien, le atañe. Merced a esta referencia al hombre, una referencia que con ella vibra de consuno, la expresión «Se da» nombra al ser en el uso inmediato del lenguaje con mayor nitidez que el mero «ser», con mayor nitidez que el «es». Pero que tampoco el «es» tiene siempre y sólo el sentido teóricamente descolorido de la constatación de un puro estar delante, se muestra en el lenguaje poético. Trakl dice:

Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat.
Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verlässt.
Es ist ein Weinberg, vebrannt und schwarz mit Löchern voll von Spinnen.
Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben.

[Hay una luz que el viento ha apagado.
Hay una venta en el campo que en la siesta un borracho abandona.

Hay una viña abrasada y negra con agujeros llenos de arañas.
Hay un cuarto que han blanqueado con leche.]*

---

* George Trakl, *Obras completas*, introd. y trad. de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 1994, p. 256.

Estos versos figuran en la primera estrofa del poema «Salmo». En otro poema titulado «De profundis», que pertenece al mismo ciclo que el que se acaba de nombrar, dice Trakl:

Es ist ein Stoppelfeld in das ein schwarzer Regen fällt.
Es ist ein branner Baum der einsam dasteht.
Es ist ein Zischelwind, der leere Hütten umkreist.
Wie traurig dieser Abend.
[...]
[...]
Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht.

[Hay un campo de rastrojos donde cae una lluvia negra.
Hay un árbol pardo que está allí solo.
Hay un viento silbante girando entre chozas vacías.
Qué triste es esta tarde.
[...]
[...]
Hay una luz que se apaga en mi boca.]*

Y Rimbaud dice en un trozo de «Les Illuminations» [«Las iluminaciones»]:

Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait
rougir.
Il y a une horloge qui ne sonne pas.
Il y a une fondrière avec un nid des bêtes blanches.
Il y a une cathédrale quie descend et un lac quie monte.
Il y a une petite voiture abandonnée dans les taillis, ou qui
descend le sentier en courant, enrubannée.
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus
sur la route à travers la lisière du bois.
Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous
chasse.

[En el bosque hay un pájaro. Su canto os detiene y os
hace enrojecer.
Hay un reloj que no suena.
Hay un hoyo con un nido de animales blancos.
Hay una catedral que baja y un lago que sube.
Hay un cochecito abandonado entre el boscaje, o que baja
corriendo el sendero, adornado con cintas.
Hay una tropa de pequeños comediantes ataviados
a propósito, divisados en el camino a través del lindero
del bosque.

---

* *Op. cit.*, p. 80. El lector puede explorar la sugerencia de Heidegger, tanto en este como en el anterior fragmento de Trakl, cambiando mentalmente a principio de cada verso «Hay» por «Es».

Hay alquien, finalmente, que, cuando se tiene hambre
y sed, os ahuyenta.]*

El francés «*Il y a*» [hay] (cfr. el giro dialectal del alemán sudeño «*es hat*» [tiene]) corresponde al alemán «*Es gibt*», pero tiene una mayor amplitud. La traducción alemana del «*Il y a*» de Rimbaud que fuese conforme a la cosa sería «*Es ist*» [es], pues es de suponer que Trakl conocía el nombrado poema de Rimbaud.

Qué sea el «es» del lenguaje poético, que también es usado por Rilke y Benn, fue objeto de eventual aclaración. Por de pronto cabe decir que si constata el estar delante de algo, lo hace en tan escasa medida como el «Se da». Mas a diferencia del ordinario «Se da», lo que nombra no es el estar disponible de aquello que se da, sino a esto precisamente como un indisponible, a lo concerniente como lo extraño, lo demoníaco. Así la referencia al hombre es conombrada con el «es», y con mayor nitidez por cierto que en el ordinario «se da». Lo que quiere decir este «es» sólo se lo puede pensar desde el acaecimiento apropiador. Mas ello quedó por tratar, al igual que la relación entre el «es» del poetizar y el «se da» del pensar.

Algunas dilucidaciones gramaticales sobre el «Se», o «Ello», en el «Se da», sobre el modo de estas proposiciones caracterizadas por la gramática como proposiciones impersonales o sin sujeto, y asimismo un breve recuerdo de los fundamentos greco-metafísicos de la interpretación, hoy de suyo evidente, de la proposición como una relación de sujeto y predicado sugirieron la posibilidad de no entender como enunciados el decir de «Se da ser», «Se da tiempo».

Adicionalmente fueron objeto de dilucidación dos preguntas planteadas a la conferencia. Concernían, de una parte, al posible final de la historia del ser y, de otra, a la manera del decir adecuada al acaecimiento apropiador.

A1. Si el acaecimiento apropiador no es una nueva acuñación del ser en la historia de éste, sino que, inversamente, el ser pertenece al acaecimiento apropiador y (cualquiera que sea, por lo demás, el modo) en él queda retirado, entonces para el pensar *en* el acaecimiento apropiador, esto es, para el pensar que entra en el acaecimiento apropiador, la historia del ser ha llegado a su final —en

* Arthur Rimbaud, *Prosa completa*, edición de José Antonio Millán Alba, Cátedra, Madrid, 1991, p. 208.

la medida en que, por virtud de esa entrada, el ser, que reposa en el destino, no es ya lo que propiamente hay que pensar—. El pensar está en y delante de aquello que ha destinado las distintas figuras del ser epocal. Pero esto, lo destinante como el acaecimiento apropiador, es de suyo ahistórico o, mejor, ausente de destino.

La metafísica es la historia de las acuñaciones del ser, esto es, mirado desde el acaecimiento apropiador, la historia del retirarse del destinante a favor de las destinaciones dadas en el destinar de un dejar en cada caso el estar presente de lo que está presente. La metafísica es olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser. La entrada del pensar en el acaecimiento apropiador equivale así al final de esta historia de la retirada. El olvido del ser se «cancela» con el *desvelarse* en el acaecimiento apropiador.

Pero el ocultamiento, que pertenece como límite a la metafísica, tiene que ser propio del acaecimiento apropiador mismo. Esto quiere decir que la retirada, que caracterizaba a la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ella misma ahora como la dimensión del ocultamiento. Sólo que ahora este ocultamiento no se oculta, sino que, más bien, a él se dirige la atención del pensar.

Con la entrada del pensar en el acaecimiento apropiador adviene pues primeramente el modo de ocultamiento propio al acaecimiento apropiador. Éste es en sí mismo expropiación, palabra en la cual se recoge la temprana voz griega λήθη en el sentido de ocultarse de conformidad con el acaecimiento apropiador. La ausencia de destino del acaecimiento apropiador no quiere decir, por tanto, que le falta a éste toda «movilidad». Quiere decir más bien que lo que se muestra al pensar como lo que ante todo hay que pensar es la manera de movilidad más propia del acaecimiento apropiador, que es el giro a la retirada. Mas con ello está dicho que para el pensar que entra en el acaecimiento apropiador la historia del ser como lo que hay que pensar ha llegado a su fin, sin perjuicio de que pueda seguir subsistiendo la metafísica, sobre lo cual nada puede hacerse.

A2. Con lo que se acaba de decir guarda conexión la otra de las dos preguntas, la que pregunta qué puede serle encomendado al pensar en el acaecimiento apropiador y cuál puede ser, correlativamente, el modo adecuado del decir. No es sólo por la forma del decir por lo que se pregunta —a saber, que un hablar en proposiciones enunciativas permanece inadecuado a lo que hay que de-

cir—, sino, *grosso modo*, por el contenido. En la conferencia se dice (p. 43): «¿Qué queda por decir? Sólo esto: el acaecimiento apropiador acaece apropiciadoramente.» Con ello por de pronto sólo es recusado cómo no hay que pensar en el acaecimiento apropiador. Pero, dando un giro positivo, se plantea la pregunta: ¿Qué apropia el acaecimiento apropiador? ¿Qué es lo apropiado por el acaecimiento apropiador? Y: ¿Es el pensar que piensa el acaecimiento apropiador, el meditar de lo apropiado por el acaecimiento apropiador?

Nada se dice sobre esto en la conferencia misma, que sólo quisiera ser un camino al acaecimiento apropiador. Bastante se pensó ya, sin embargo, al respecto, en otros escritos de Heidegger.

Así en la conferencia «*Sobre la identidad*», si se la piensa desde su final, se dice lo que el acaecimiento apropiador apropia, esto es, trae a lo propio y mantiene en el acaecimiento apropiador: a saber, la copertenencia de ser y hombre. En esta copertenencia no son ya entonces los copertenecientes ser y hombre, sino —como apropiados—; los mortales en la *cuaterna** del mundo. De lo apropiado, de la cuaterna, hablan de otra manera en cada caso la conferencia «Hölderlins Erde und Himmel» [La tierra y el cielo de Hölderlin] (*Hölderlin-Jahrbuch 1960*, pp. 17 ss.) y la conferencia «La cosa». También pertenece a esto todo lo que se dijo del habla como dicción (*De camino al habla***, 1959).

Así pues, no es poco lo que ya se dijo también en el pensar heideggeriano, aunque sólo fuese de una manera precursora y como por señas, de aquello que el acaecimiento apropiador apropia y de aquello a lo que apropia. Pues a dicho pensar sólo le puede importar la preparación de la entrada en el acaecimiento apropiador. Que del acaecimiento apropiador sólo reste por decir: el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente, no excluye, sino precisamente incluye, el pensar la entera riqueza de lo que hay que pensar en el acaecimiento apropiador mismo. Y con tanta más razón cuanto que por referencia al hombre, a la cosa, a los dioses, a la tierra y al cielo, por referencia también al acaecimiento apropiador, siempre continúa siendo materia a meditar el que al

---

* La noción de «mundo» pierde protagonismo en el último Heidegger para reducirse a uno solo de los cuatro elementos: tierra, mundo, hombres y dioses, que componen el cuádruple y mítico universo o *cuaterna* [*Gevier*] donde tiene lugar nuestro encuentro con el ser y el lenguaje.

** Traducción de Yves Zimmermann, Serbal, Madrid, 1987.

acaecimiento apropiador pertenezca esencialmente la expropiación. Pero ésta encierra en sí la pregunta: ¿expropiación hacia dónde? La dirección y el sentido de esta pregunta no fueron ya debatidos.

Al comienzo de la *cuarta sesión* una cuestión ulterior condujo de nuevo a una reflexión sobre el propósito de la conferencia.

En la *Carta sobre el humanismo* (edición Taurus, p. 31) se lee: «Pues al "lo" que aquí "da" es al ser mismo.» Este inequívoco enunciado —tal fue la argumentación— no concuerda con la conferencia «Tiempo y ser», cuyo propósito, pensar al ser como acaecimiento apropiador, conduce a un predominio de dicho acaecimiento, a la desaparición del ser. La desaparición del ser —prosigue el argumento— no sólo no estaría en consonancia con el pasaje de la *Carta sobre el humanismo*, sino que tampoco lo está con el pasaje de la conferencia (p. 40), donde se dice que el único propósito de ésta apunta a «traer a la mirada al ser mismo como el acaecimiento [apropiador]».

A este respecto se replicó que, en primer lugar y en lo que se refiere al pasaje en cuestión de la «Carta sobre el humanismo», el rótulo «el ser mismo» nombra ya y casi por doquier al acaecimiento apropiador. (Las referencias y nexos que constituyen la estructura esencial del acaecimiento apropiador han sido elaborados entre 1936 y 1939.) Por otra parte, se añadió que lo que precisamente importa es ver que el ser, en la medida en que viene a la mirada como el acaecimiento apropiador, desaparece como ser. Entre ambos enunciados no subsiste por tanto ninguna contradicción. Ambos nombran en forma más o menos expresa la misma condición de la cosa.

Igualmente carece de base decir que el título de la conferencia «Tiempo y ser» contradice al desaparecer del ser. Lo que este título pretende es invitar a la continuación del pensar de *Ser y tiempo*. No quiere decir que «ser» y «tiempo» estén ya fijados y se tenga que volver a hablar de ellos como tales al final de la conferencia.

Más bien hay que pensar al acaecimiento apropiador de una manera tal que no pueda ser establecido ni como ser ni como tiempo. Es algo así como un *neutrale tantum*, el «y» neutral en el título *Ser y tiempo*. Esto no excluye, sin embargo, que sean copensados en el acaecimiento apropiador aún en propiedad el destinar y el ofrecer, de manera que, en cierto modo, también permanezcan ser y tiempo.

Fueron recordados los pasajes de *Ser y tiempo* en los que se hizo ya uso del «Se da», sin que se hubiera pensado, sin embargo, directamente en el acaecimiento apropiador. Estos pasajes se muestran hoy como intentos a medias, intentos de elaboración de la cuestión del ser, intentos de mostrar a ésta la dirección adecuada, que no dejan de ser insuficientes. Lo que hoy, por tanto, importa es ver en estos intentos la temática y los motivos que señalan a la cuestión del ser y son determinados por ella. Con harta facilidad se cae de otro modo en el error de ver en las investigaciones de *Ser y tiempo* monografías independientes y luego rechazarlas por su insuficiencia. Así, por ejemplo, la pregunta por la muerte sólo discurre en los límites y desde los motivos que resultan del propósito de elaborar la temporalidad del estar humano.

Hoy resulta ya muy difícil hacerse idea del tamaño de las dificultades que les salían al paso en el camino al preguntar por la cuestión del ser, al enfoque básico de ésta y a su realización. En el marco del neokantismo de aquel entonces, una filosofía tenía que satisfacer la exigencia, si es que debía encontrar audiencia como filosofía, de pensar kantianamente, críticamente, trascendentalmente. Ontología era un título maldito. El propio Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* —sobre todo en la VI— llegó cerca de la auténtica cuestión del ser, no pudo mantener su hallazgo en la atmósfera filosófica de entonces; cayó bajo el influjo de Natorp y consumó el viraje a la fenomenología trascendental, que alcanzó su primer punto de altura en las *Ideas*. Pero con ello se había abandonado el principio de la fenomenología. Esta irrupción de la filosofía (en la figura del neokantismo) en la fenomenología tuvo por consecuencia que Scheler y muchos otros se separaran de Husserl; donde pudo quedar abierta la cuestión de si y cómo esta secesión obedecía al principio «a la cosa del pensar».

Si de todo esto se hizo mención, fue para aclarar las posibles preguntas por el modo de proceder de la conferencia. Este proceder puede ser caracterizado como fenomenología, en la medida en que por fenomenológico no se entienda ningún tipo particular y dirección de la filosofía, sino algo que campea en toda filosofía. Este algo puede ser óptimamente nombrado con el conocido lema «A las cosas mismas» [*Zu den Sachen selsbt*]. Fue exactamente en este sentido como despuntaron las *Investigaciones lógicas* de Husserl, frente al modo de proceder del neokantismo, como algo estimulador, nuevo e inaudito, tal y como lo vio, primero que nadie, Dilthey (1905). Y es en este sentido como puede decirse de Hei-

degger que preserva la auténtica fenomenología. De hecho, sin la actitud fenomenológica fundamental no hubiera sido posible la cuestión del ser.

El viraje de Husserl a la problemática del neokantismo —primeramente atestiguado en la importante, aunque hoy demasiado poco valorada, monografía «Filosofía como ciencia estricta» (*Logos*, I, 1910-1919)— y el hecho de que le faltase a Husserl toda relación viva con la historia operaron la ruptura con Dilthey. En este contexto se mencionó también, entre otras cosas, que Husserl consideró a *Ser y tiempo*, en el marco de su concepción de las ontologías racionales, como la ontología regional de lo histórico.

La cuarta sesión estuvo dominada por la discusión de una pregunta que se refería al ya citado e importante pasaje de la página 5 («Ser, aquello por lo que...» hasta «... es decir, el ser»). La pregunta apuntaba a la relación de ser y tiempo al acaecimiento apropiador y preguntaba si entre los conceptos allí nombrados —estar presente, dejar estar presente, desocultar, dar y apropiar— subyacía una gradación en el sentido de una cada vez mayor originariedad. Si el movimiento que, en el pasaje en cuestión, conduce del estar presente, pasando por el dejar estar presente, etc., al apropiar, es el regreso a un fundamento cada vez más originario.

Si ello así no fuese, se plantea la cuestión de cuáles son entonces la diferencia y la relación entre los mencionados conceptos. No representan ninguna gradación, sino estaciones en un camino de regreso, que es abierto por lo precursor en el acaecimiento apropiador.

La subsiguiente discusión se refirió en lo esencial al sentido del determinar, que reside en la manera como, dentro de la metafísica, determina el estar presente lo que está presente. Por virtud de ello debía quedar más nítido en el contraste qué carácter tiene el retroceso del estar presente al acaecimiento apropiador, que con harta facilidad puede ser malentendido como la preparación de un fundamento cada vez más originario.

El estar presente de lo que está presente —es decir, el dejar estar presente a lo que está presente— es explicado por Aristóteles como ποίησις. Ésta, posteriormente reinterpretada como *creatio*, conduce, en una línea de grandiosa simplicidad, hasta la *posición*, concebida como la consciencia trascendental de los objetos. Así se muestra que el rasgo fundamental del dejar estar presente es, en la metafísica, el producir en sus múltiples figuras. Frente a ello se hizo valer que, si bien en las obras platónicas tardías —ante todo

en *Las Leyes*— emerge ya cada vez más el carácter poiético del νοῦς, la relación de determinación que hay entre el estar presente y lo que está presente no es entendida por Platón como ποίησις. En el τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά es expresada sólo la παρουσία, el «ser con» del καλόν junto con los καλά, sin que a este «ser con» le advenga el sentido de lo poiético relativamente a lo que está presente. Pero esto muestra que el determinar queda en Platón impensado. Pues en ningún lugar es por él elaborado qué sea esta auténtica παρουσία, en ningún lugar expresamente dicho qué realiza la παρουσία en relación con los ὄντα. Esta laguna no queda colmada por el hecho de que Platón busque captar en la metáfora de la luz la referencia del estar presente a lo que está presente —es decir, no como ποίησις, hacer, etc., sino como luz—, aun cuando se da indudablemente con ello una cercanía a Heidegger. Pues el dejar estar presente de Heidegger es un traer a lo abierto, aunque en los pasajes en cuestión de la conferencia ha sido mentado *como* neutral y es y tiene que ser neutro con respecto a todos los modos del hacer, de la constitución, etc. Con ello ha llegado pues a ser expresamente lo griego, la luz y el aparecer. Por preguntar queda, empero, qué es lo que quisiera, aunque todavía no pueda decir la referencia metafórica a la luz.

Mediante la referencia del estar presente a la ἀλήθεια, le es sustraída a la problemática kantiana de la constitución de los objetos la entera pregunta por el ser de lo ente, si bien la mencionada posición kantiana ha de ser ella misma entendida —retrospectivamente— desde el ἀληθεύειν, como lo atestigua el tratamiento de la facultad de imaginación en el libro sobre Kant.

En este punto se preguntó si es suficiente concebir la referencia del estar presente a lo que está presente como desocultar, tomando al desocultar como algo para sí, es decir, sin adicionarle ninguna determinación ulterior de contenido. Si el desocultar reside ya en todos los modos de la ποίησις, del hacer, del operar, ¿cómo es posible excluir estos modos y conservar como algo puro y para sí al desocultar? ¿Qué significa entonces semejante desocultar, mientras no se lo determine ulteriormente en cuanto a su contenido? A este respecto se introdujo una importante diferencia entre el desocultar que pertenece, por ejemplo, a la ποίησις y el desocultar mentado por Heidegger. Mientras que el primero se refiere al εἶδος —esto es lo que en la ποίησις es expuesto, desocultado—, el desocultar meditado por Heidegger se refiere al ente entero. A partir de ahí se hizo mención de la distinción entre «el

hecho de que se sea» (*Dass-sein*) y el «qué se sea» (*Was-sein*), cuya procedencia es oscura e impensada (cfr. Heidegger, *Nietzsche*, II, pp. 399 ss.).

En lo concerniente, sin embargo, a la intención meditativa subyacente a la pregunta, se dijo que, aun cuando —en el pasaje que está en cuestión— el desocultar ha sido fijado sólo como rasgo fundamental, siéndole así sustraído el carácter operativo al dejar en el dejar estar presente, quedan por meditar los distintos modos del desocultar temáticamente determinados. Con el paso del estar presente al dejar estar presente y de éste al desocultar nada queda dicho sobre el carácter de presencia de los distintos ámbitos del ente. Continúa siendo una tarea del pensar el determinar el desocultamiento de los distintos ámbitos de cosas.

La misma especie de movilidad que reside en el paso del estar presente al dejar estar presente se muestra en el tránsito del dejar estar presente al desocultar y de éste al dar. En cada caso da el pensar el paso atrás. Así pudiera dejarse ver el modo de proceder de este pensar por analogía con el método de una teología negativa. Esto se muestra también en el hecho de que y cómo los modelos ónticos dados en el lenguaje son descartados y destruidos. Chocante es, por ejemplo, el uso de verbos como «tender», «destinar», «retener», «apropiar», que no sólo muestran en tanto que verbos una forma temporal, sino además un expreso sentido temporal para algo que no es nada temporal.

La *quinta sesión* se abrió con una ponencia de Jean Beaufret que debía servir como fundamento para dilucidar la semejanza, una y otra vez afirmada, entre el pensar de Heidegger y el hegeliano. El ponente informó sobre cómo se ve en Francia esta semejanza.

De entrada, no cabe negar una cercanía y una chocante analogía entre Heidegger y Hegel. De ahí que domine ampliamente en Francia la impresión de que el pensamiento de Heidegger sea una reformulación —como profundización y ampliación— de la filosofía de Hegel, de análoga manera a como representa Leibniz una reformulación de Descartes o Hegel de Kant. Si el pensar de Heidegger fuese visto fundamentalmente desde semejante perspectiva, entonces es innegable que cabría encontrar correspondencias inequívocas entre todos los aspectos de ese pensar y los de la filosofía de Hegel. Tales correspondencias permiten casi montar una tabla de concordancias y certificar así que Heidegger dice aproxi-

madamente lo mismo que Hegel. Pero toda esta manera de ver da por supuesto que haya una filosofía de Heidegger. Si ello así no fuera, entonces toda comparación adolecería de falta de base que la hiciese posible, sin que esto quiera, empero, decir que la imposibilidad de comparación sea equivalente a la ausencia de relación.

En la segunda parte de la ponencia fueron mencionados algunos de los más groseros malentendidos que encontró en Francia el pensar de Heidegger. En la *Lógica* de Hegel el ser como lo inmediato es mediado en la esencia como la verdad del ser. ¿Es este camino del ser a la esencia y de la esencia al concepto, es este camino a la verdad del ser, inicialmente introducido como lo inmediato, el mismo que la cuestión del ser desarrollada en *Ser y tiempo*, o en todo caso comparable con ella? ¿Dónde puede establecerse la diferencia fundamental?

Desde la perspectiva de Hegel pudiera decirse: *Ser y tiempo* queda estancado en el ser, no lo desarrolla en «concepto» (una afirmación, que se mantiene *externamente* en la terminología de Hegel: ser-esencia-concepto). Recíprocamente, desde *Ser y tiempo* y por relación al pensar de Hegel, habría que plantear al punto la pregunta: ¿Cómo llegó Hegel a colocar inicialmente al ser como lo inmediato indeterminado y ponerlo así globalmente en relación con la determinación y mediación? (cfr. Heidegger, *Wegmarken* [Jalones del camino], 1967, pp. 225 ss., «Hegel y los griegos»).

Esta última pregunta dio ocasión a un *excursus* sobre el inaclarado problema del origen de la negatividad hegeliana. ¿Se basa la «negatividad» de la lógica hegeliana en la estructura de la consciencia absoluta o es a la inversa? ¿Es la reflexión especulativa el fundamento de la negatividad que, según Hegel, pertenece al ser, o es también esta negatividad el fundamento del carácter absoluto de la consciencia? Si se repara en que Hegel trabaja en la *Fenomenología* con dualismos originarios, que sólo posteriormente (desde la *Lógica*) son armonizados, y si se trae a colación el concepto de la vida, tal y como es elaborado en los escritos juveniles de Hegel, la negatividad de lo negativo no parece ser reducible a la estructura reflexiva de la consciencia, aun cuando no debe perderse de vista, por otra parte, que el moderno punto de vista impulsor de la consciencia ha contribuido muy considerablemente al despliegue de la negatividad. La negación podría más bien guardar conexión con el pensamiento de la *escisión* y, por tanto (visto desde la cosa), remontarse a Heráclito (διαφέρον).

La diferencia a propósito de la determinación del ser se estableció en los dos puntos siguientes:

1. Aquello desde donde determina para Hegel el ser en su verdad, está para la filosofía fuera de cuestión, y ello, ciertamente, porque la identidad de ser y pensar es realmente para Hegel una igualdad. Por tanto, no se llega, ni puede llegarse, en Hegel a ninguna cuestión del ser.

2. Partiendo de la conferencia, en la que se muestra que el ser es a-propiado en la a-propiación del acaecimiento apropiador, pudiera intentarse comparar a éste, como lo último y supremo, con lo Absoluto de Hegel. Mas entonces, tras esta apariencia de identidad, se debiera antes preguntar: ¿cómo se comporta, en Hegel, el hombre con lo Absoluto? Y: ¿De qué tipo es la relación del hombre con el acaecimiento apropiador? Se mostraría al respecto una diferencia infranqueable. En la medida en que para Hegel el hombre es el lugar del ad-venir-a-sí-mismo de lo Absoluto, esto conduce a la cancelación de la finitud del hombre. En Heidegger, por el contrario, se torna precisamente visible de suyo la finitud —y ciertamente no sólo la del hombre, sino la del acaecimiento apropiador—.

La discusión sobre Hegel dio ocasión de volver a aludir a la pregunta de si la entrada en el acaecimiento apropiador significa el fin de la historia del ser. Ahí parece hallarse una analogía con Hegel, a la que hay que ver, empero, sobre el trasfondo de la diferencia fundamental. La tesis de que sólo puede hablarse de un final de la historia allí donde domina —como es el caso de Hegel— una efectiva identificación de ser y pensar, es una tesis cuya legitimidad resta por demostrar. En todo caso el fin de la historia del ser en el sentido de Heidegger es algo distinto. El acaecimiento apropiador alberga posibilidades de desocultamiento que el pensar no puede agotar, y en este sentido no cabe ciertamente decir que con la entrada del pensar en el acaecimiento apropiador «se pone freno» a las destinaciones. Mas resta, empero, por meditar si tras esa entrada puede hablarse todavía de ser y, por ende, de historia del ser, siempre que ésta sea entendida como historia de las destinaciones, en las que se oculta el acaecimiento apropiador.

En esta sesión fue nuevamente abordado el discurso, iniciado en una sesión anterior, en torno a modelos ónticos —por ejemplo, el ofrecer, el don, etc., como procesos ónticos en el tiempo—. Un

pensar que piensa en modelos no debe ser inmediatamente caracterizado por ello como un pensar técnico, porque no hay que entender aquí modelo en el sentido técnico, como réplica o proyecto de algo a escala reducida. Modelo es más bien aquello de lo cual el pensar ha necesariamente menester de desembarazarse como de una presuposición natural, de manera tal que este «aquello de lo cual» sea a la par el «aquello mediante lo cual» se desembaraza. En la necesidad de usar modelos, el pensar coincide con el lenguaje. El lenguaje del pensar sólo puede partir del lenguaje natural. Pero éste está, en el fondo, determinado por la historia de la metafísica. En él está ya dada de antemano —al modo de lo evidente de suyo— una interpretación. Desde esta perspectiva, sólo se da para el pensar la posibilidad de buscar modelos a utilizar y consumar así el tránsito a lo especulativo. Como ejemplos de contenidos temáticos pensados a partir de modelos se nombraron:

1) la proposición especulativa en Hegel, que es desarrollada tomando por modelo la proposición ordinaria y ciertamente de manera que ésta libra el modelo a utilizar para la proposición especulativa;
2) el modo de movimiento del νοῦς, tal y como es dilucidado en *Las Leyes* de Platón, a saber, tomando por modelo el automovimiento de los seres vivos.

Qué sea el modelo como tal y cómo haya de entenderse su función para el pensar, sólo puede ser pensado desde una interpretación de la esencia del lenguaje.

Así en la subsiguiente discusión en torno al lenguaje se trató con mayor precisión la relación que subsiste entre los llamados lenguajes naturales y el lenguaje del pensar. El discurso de modelos ónticos da por supuesto que el lenguaje tiene principalmente un carácter óntico, de manera que el pensar, que sólo puede manifestar mediante la palabra lo que quiere decir ontológicamente, se encuentra en el trance de tener que utilizar al respecto modelos ónticos.

Pero, aun prescindiendo de que el lenguaje no es sólo óntico sino globalmente óntico-ontológico, cabe preguntar si no pudiera darse un lenguaje del pensar que de tal manera hablase lo *simple* del lenguaje que hiciese cabalmente visible la limitación del lenguaje metafísico. Pero de eso no se puede hablar. Esto lo decide el éxito o el fracaso que acompañe a un tal decir. En lo que en defi-

nitiva concierne al lenguaje natural, no es éste primeramente metafísico. Mucho más bien es metafísica, ligada a la ontología griega, nuestra interpretación del lenguaje ordinario. Pero la relación del hombre al lenguaje pudiera transformarse análogamente a la transformación de la relación al ser.

Al final de la sesión se leyó una carta de Heidegger, que vio la luz pública como prólogo al libro de Richardson, poco después aparecido, *Heidegger. Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken* [«Heidegger. El camino de la fenomenología al pensar del ser»]. Esta carta, que responde ante todo a dos preguntas —a saber, cuál haya sido el primer impulso que ha determinado su pensar, y la cuestión de la vuelta—, iluminó las conexiones que existen a la base del texto discutido, que recorre el camino que va de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser» y de aquí al acaecimiento apropiador.

La *sexta* y última *sesión* comenzó atendiendo a algunas preguntas anteriormente planteadas. Concernían al sentido que reside en las palabras «transformación», «transmutación» cuando se habla de la plenitud de transformaciones del ser. Transformación, transmutación son palabras primeramente dichas dentro de la metafísica y para la metafísica, y significan entonces las cambiantes figuras en las que se muestra histórico-epocalmente el ser. La pregunta rezaba: ¿Por virtud de qué es determinada la secuencia de las épocas? ¿De dónde toma su determinación esta libre sucesión? ¿Por qué es la sucesión precisamente esta sucesión? Ello invita a pensar en la historia hegeliana del «pensamiento». Para Hegel campea en la historia la necesidad, que es a la par libertad. Ambas son para él una sola cosa en y por la marcha dialéctica, por cuanto ésta es la esencia del espíritu. En Heidegger, por el contrario, no se puede hablar de un «porqué». Lo único que puede decirse es «el hecho de que» —el que así sea la historia del ser—. Por eso se citó en la conferencia «El principio del fundamento» el adagio de Goethe:

> Wie? Wann? und Wo? —Die Götter bleiben stumm!
> Du halte dich ans *Weil* und frage nicht *Warum?*
>
> [¿Cómo? ¿Dónde? ¿Por qué? ¡Mudos permanecen los dioses!
> Tú mantente en el *en tanto* y no preguntes *¿Por qué?*]

El «en tanto» es en la mencionada conferencia el durar, el mantenerse persistentemente como destino. Dentro de «el hecho de

que» y en su sentido puede también el pensar afirmar algo así como la necesidad, algo así como una legalidad y una lógica en la secuencia de manifestaciones del ser. Cabe, pues, decir que la historia del ser es la historia del creciente olvido del ser. Entre las transformaciones epocales del ser y la retirada se deja ver una relación, que no es, empero, la de una causalidad. Cabe decir que cuanto más se aleja uno del alba del pensar occidental, de la ἀλήθεια, tanto más cae ésta en el olvido, tanto más inequívocamente emerge el saber, la consciencia, y se retira así el ser. Esta retirada del ser permanece además oculta. En el κρύπτεσθαι de Heráclito es por primera y última vez expresado lo que es la retracción. El retirarse de la ἀλήθεια como ἀλήθεια da paso franco a la transformación del ser de la ἐνέργεια a la *actualitas*, etc.

De este significado de transformación dicho con referencia a la metafísica, hay que distinguir con nitidez aquel otro que es mentado cuando se habla de que el ser es transmutado en el acaecimiento apropiador. Aquí no se trata de una manifestación del ser comparable con las figuras metafísicas del ser y a las que —como si fuese una nueva— sigue. Lo mentado con ello es más bien que el ser —y con él sus manifestaciones epocales— es contenido en el destino, pero cancelado como destino en el acaecimiento apropiador.

Entre las figuras epocales del ser y de la transmutación del ser en acaecimiento propicio está el «em-plazamiento». Éste es casi como una estación intermedia, ofrece un doble rostro, es —cabría decir— una cabeza de Jano. Pues puede ser todavía entendido como una continuación de la voluntad de querer y, por ende, como una acuñación extrema del ser. Mas a la par es una forma anticipada del acaecimiento apropiador mismo.

En el curso del seminario se habló con frecuencia del vivir una experiencia, del experienciar. Así se dijo, entre otras cosas: el desvelarse en el acaecimiento apropiador tiene que ser experienciado, no puede ser demostrado. Una de las últimas preguntas que se formularon concernía al sentido de este experienciar. Dicha pregunta encontraba una cierta contradicción en que el pensar deba, ciertamente, ser el experienciar de la índole misma de la cosa, mientras que, por otra parte, es la preparación de esa experiencia. De ahí se desprende —así se concluyó— que el pensar (y, por ende, también el pensar intentado en el propio seminario) no es todavía la experiencia. Pero ¿qué es entonces esta experiencia? ¿Es la abdicación del pensar?

De hecho, sin embargo, el pensar y el experienciar no pueden ser contrapuestos a la manera de una alternativa. Lo acontecido en el seminario sigue siendo el intento de una preparación del pensar y, por ende, del experienciar. Pero esta preparación acontece ya pensando, por cuanto el experienciar no es nada místico, ningún acto de iluminación, sino la entrada o alojamiento en la morada del acaecimiento apropiador. Así el desvelarse en el acaecimiento apropiador sigue siendo, ciertamente, algo que ha menester de ser experienciado, mas, como tal, algo que precisamente y por de pronto está necesariamente vinculado con el despertar desde y para el olvido del ser. Sigue siendo, por tanto y por de pronto, un acontecimiento que puede y tiene que ser señalado.

Que el pensar atraviese el estadio de la preparación, no quiere decir que la experiencia sea de otra esencia que el mismo pensar preparador. El límite del pensar preparador reside en otra parte. Por un lado reside en el hecho de que posiblemente la metafísica subsiste en la fase terminal de su historia de una manera tal que hace imposible hasta la aparición del otro pensar, el cual, sin embargo, *es*. La consecuencia es que el pensar, que en su condición de precursor mira anticipadoramente en el acaecimiento apropiador y sólo puede señalar, esto es, dar señales que deban posibilitar la dirección de la entrada en el paraje del acaecimiento apropiador, pasa por un trance análogo al de la poesía de Hölderlin, que hace un siglo no estaba ahí —y, sin embargo, estaba—. Por otro lado, el mencionado límite reside en el hecho de que la preparación del *pensar* sólo puede ser realizada en un respecto particular. De modo distinto en cada caso, esa preparación es asimismo llevada a cabo en la poesía, en el arte, etc., donde también acontecen un pensar y un hablar.

Como conclusión —y para que volviera a escucharse una vez más aún, desde otro ángulo y con un sentido más unitario aquello de lo que se habló con casi excesiva profusión durante el seminario— se leyó «Die Kehre» [La vuelta], de la serie de conferencias «Einblick in das was ist» [Mirada en lo que es]. Después fueron planteadas todavía algunas preguntas a las que se respondió brevemente.

La recusación del mundo, de la que se habla en «Die Kehre», guarda conexión con la recusación y la retención del presente en *Ser y tiempo*. Pues de recusación y retención puede también hablarse todavía en el acaecimiento apropiador, por cuanto conciernen al modo como se da el tiempo. Cierto es que la dilucidación

del acaecimiento apropiador es el paraje de la despedida de ser y tiempo, pero éstos permanecen en cierta manera como el don del acaecimiento apropiador.

De la finitud del ser se habló primero en el libro sobre Kant. La finitud, aludida durante el seminario, del acaecimiento apropiador, del ser, de la cuaterna, se diferencia empero de aquélla, por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio —estar oculto en lo propio—. En esta dirección —esto es, desde el acaecimiento apropiador mismo, desde el concepto de la propiedad— es pensado el nuevo concepto de la finitud.

«Pero el acusado hizo una seña negativa. Uno tiene que comparecer, dijo, cuando es llamado, pero llamarse uno a sí mismo es la cosa más absurda que pudiera hacer» (Hans Erich Nossack, «Unmögliche Beweisaufnahme» [«Prueba imposible»]).

ÍNDICE ANALÍTICO

P. 65. Si la relación interna entre estar presente, dejar estar presente, desocultar, etc., es una gradación.
P. 65-66. El carácter de la relación de determinación entre el estar presente y lo que está presente en la Metafísica. ποίησις. La metáfora platónica de la luz.
P. 66-67. El dejar estar presente como traer-a-lo-abierto. ἀλήθεια. La pregunta por la indeterminación de contenido del desocultar.
P. 67-68. El paso atrás. La ponencia de Beaufret. La cercanía (y lejanía) de Heidegger y Hegel.
P. 68. El ser en Hegel y en Heidegger.
P. 68-69. *Excursus* sobre el origen de la negatividad hegeliana.
P. 69. Lo Absoluto y el acaecimiento apropiador.
P. 69-70. El final hegeliano de la historia y el final de la historia del ser. Los modelos ónticos.
P. 70-71. El modelo y el lenguaje. El lenguaje natural y el lenguaje del pensar. Lo simple del lenguaje.
P. 71-72. ¿Qué quiere decir «transformaciones del ser»? La libre sucesión de las figuras epocales del ser en la metafísica. Historia del ser como historia del olvido del ser. La retirada.
P. 72. La plenitud de transformaciones del ser y la transmutación del ser en el acaecimiento apropiador. El engranaje.
P. 72-73. La relación de experienciar y pensar.
P. 73-74. El pensar como mostrar en la localidad del acaecimiento propicio. «Die Kehre [La vuelta]». Recusación del mundo y retención del presente. La finitud del acaecimiento apropiador.
P. 74. Nossack: «ser llamado».

EL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR*

El título nombra el intento de una meditación que se queda en pregunta. Las preguntas son caminos para una respuesta. Esta consistiría —en el caso de que alguna vez se accediera a ella— en una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido.

El siguiente texto pertenece a un contexto más amplio: es el intento —repetidamente emprendido desde 1930— de configurar de una forma más originaria el planteamiento de «Ser y tiempo». Esto significa someter el comienzo de la pregunta en «Ser y tiempo» a una crítica inmanente. Con lo cual ha de aparecer claro en qué sentido pertenece necesaria y permanentemente al pensar, la pregunta *crítica* sobre qué sea la «cosa» del pensar. En consecuencia, el título de la tarea «Ser y tiempo» cambiará.

Preguntamos:

I. ¿En qué sentido ha llegado la Filosofía a su final en la época presente?
II. ¿Qué tarea le queda reservada al pensar al final de la Filosofía?

I. ¿EN QUÉ SENTIDO HA LLEGADO LA FILOSOFÍA A SU FINAL EN LA ÉPOCA PRESENTE?

La Filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad —mundo, hombre, Dios— con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento[1] (ἀρχή, αἴτιον, principio). El fundamento es aquello por lo cual el ente, como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que

* Traducción de José Luis Molinuevo.

[1] *Grund.*

es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, está ya presente.

El fundamento —según la impronta de la presencia— tiene su carácter fundante como causa óntica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores.

Lo distintivo del pensar metafísico —que busca el fundamento del ente— es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado.

¿Qué significa la expresión «final de la Filosofía»? Con demasiada facilidad, entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión «final de la Filosofía» significa, por el contrario, el acabamiento[2] de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no quiere decir perfección, en cuyo caso la Filosofía, a su término, tendría que haber alcanzado la máxima perfección. Nos falta, no sólo la medida que permita evaluar la perfección de una época de la metafísica con respecto a otra: es que no hay derecho a hacer este tipo de apreciaciones. El pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides. La filosofía de Hegel no es más perfecta que la kantiana. Cada época de la Filosofía tiene su propia necesidad. Hemos de reconocer, simplemente, que una filosofía es como es. No nos corresponde a nosotros el preferir una a la otra, lo que sí se puede hacer cuando se trata de diferentes «Weltanschauungen».

El antiguo significado de nuestra palabra «Ende»[3] es el mismo que el de «Ort»[4]: «von einem Ende zum anderen» significa «de un lugar a otro». El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión.

Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía

---

[2] *Vollendung.*
[3] final.
[4] lugar.

como platonismo al revés. Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Ésta ha entrado en su estadio final. En la medida en que se intente todavía un pensamiento filosófico, sólo se llegará a una variedad de renacimientos epigonales. Entonces, y a pesar de todo, ¿no será el «final» de la Filosofía un «cesar» de su manera de pensar? Sería precipitado sacar esta conclusión.

El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan sólo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento.

Baste con señalar la independencia de la Psicología, de la Sociología, de la Antropología como antropología cultural, el papel de la Lógica como Logística y Semántica. La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear. En todas partes, esto se realiza sobre la base, según el patrón de la explotación científica de cada una de las regiones del ente.

No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética.

Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores.

El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes —aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí— es su legítimo acabamiento. La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. Presumiblemente,

se pierde la necesidad de preguntarse por la técnica moderna, en la misma medida en que ésta marca y encauza los fenómenos del mundo entero y la posición del hombre en él.

Las ciencias interpretarán según las reglas de las ciencias —es decir, técnicamente— todo lo que todavía recuerde, en su construcción, su origen a partir de la Filosofía. Entiende las categorías —de las que depende cada ciencia, para la división y delimitación de su campo de objetos—, instrumentalmente, como hipótesis de trabajo. Su verdad no se medirá sólo por el efecto que produzca al ser aplicada dentro del progreso de la investigación: la verdad científica se equiparará a la eficacia de estos efectos.

Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que —a trechos y de una forma insuficiente— intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las Ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinado a ellos. «Teoría» significa ahora: suposición de las categorías, a las que sólo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico; llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador.

Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Sólo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía.

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.

Ahora bien, el final de la Filosofía, en el sentido de su despliegue en las ciencias, ¿no significa también la plena realización de todas las posibilidades en las que fue colocado el pensar como filosofía?, ¿o es que, aparte de la *última* posibilidad mencionada (la desintegración de la Filosofía en las ciencias tecnificadas), hay para el pensamiento una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía?

En este caso, todavía le quedaría reservada —secretamente— al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia

de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella. Por eso, preguntamos:

II. ¿QUÉ TAREA LE QUEDA TODAVÍA RESERVADA AL PENSAR AL FINAL DE LA FILOSOFÍA?

De entrada, la idea de una semejante tarea del pensar resulta ya extraña: ¿qué clase de pensar es ese que no puede ser ni metafísica ni ciencia?

¿Y cuál es esa tarea que se ha cerrado a la Filosofía, desde su comienzo —y precisamente por él—, y que se le ha escapado constante y progresivamente en lo sucesivo?

¿Qué clase de tarea del pensar es esa que —según parece— implica la afirmación de que la Filosofía no ha estado a la altura de la «cosa» del pensamiento, habiéndose convertido, por consiguiente, en una historia de la mera caída?

¿No habla aquí la presunción de querer situarse sobre la grandeza de los pensadores de la Filosofía?

Esa sospecha aparece con insistencia, pero es fácil eliminarla, ya que cualquier intento de hacerse una idea sobre la supuesta tarea del pensar, se ve remitido a una mirada atrás, hacia la totalidad de la Historia de la Filosofía. Y no sólo esto: se ve, además, precisada a pensar la historicidad de aquello que da a la Filosofía la posibilidad de una Historia.

El supuesto pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta.

El pensar tiene que aprender primero a conocer lo que le queda reservado y guardado, y a entregarse a ello: en ese aprendizaje se prepara su propio cambio. Se piensa con ello en la posibilidad de que la civilización universal, que ahora mismo comienza, supere algún día el cuño científico-técnico e industrial, única medida para la estancia del hombre en el mundo; que lo supere, por supuesto no a partir de o por sí mismo, sino de la disponibilidad del hombre para una determinación que, se la escuche o no, habla constantemente en el destino aún incierto del hombre. Sigue siendo igualmente incierto el que la civilización universal sea rápidamente destruida dentro de poco, o bien se consolide durante un

largo tiempo en el que no se apoye en algo permanente; sino que, más bien, se acomode al cambio progresivo de lo que cada vez es más nuevo.

El supuesto pensar preparatorio no quiere ni puede predecir ningún futuro. Tan sólo intenta indicarle al presente algo que, desde hace tiempo y justamente en su comienzo, fue dicho ya para la Filosofía, aunque ésta no lo pensara propiamente. De momento, bastará con que nos refiramos a ello dentro de la debida brevedad. Con este fin, tomamos como ayuda una indicación que la misma filosofía nos ofrece.

En el horizonte de la Filosofía, preguntar por la tarea del pensar significa: determinar aquello que concierne al pensar, lo que todavía es cuestionable para él, el motivo de controversia. Esto es lo que significa, en alemán, la palabra «Sache». Se refiere a aquello con lo que tiene que habérselas el pensar en el caso presente; en lenguaje platónico: τὸ πρᾶγμα αὐτό (cfr. la carta séptima, 341 c. 7).

En la época más reciente, y por sí misma, la Filosofía ha llamado expresamente al pensar «Zur Sache selbst»[5]. Mencionaremos dos casos a los que hoy día se concede una especial atención. Escuchamos esa llamada «a la cosa misma» en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de su obra, aparecida en 1807, y que lleva por título *Sistema de la ciencia. Parte primera: La Fenomenología del Espíritu*. Este prefacio no es el prólogo a la *Fenomenología*, sino al *Sistema de la Ciencia*, a la totalidad de la Filosofía. La llamada «a la cosa misma» vale finalmente, y esto quiere decir en lo que se refiere a la cosa[6], en primer lugar, para la *Ciencia de la Lógica*.

En la llamada «a la cosa misma», el acento recae sobre el «misma»[7]. Tal como suena, la llamada tiene el sentido de un ponerse en guardia: se rechazan las relaciones inadecuadas con la «cosa» de la Filosofía. Entre ellas está el mero hablar sobre el fin de la Filosofía, y también el mero informar sobre los resultados del pensar filosófico.

Ninguno de los dos es la totalidad real de la Filosofía. La totalidad se muestra, en primer lugar y tan sólo, en su devenir; lo que sucede en la exposición desarrollada de la «cosa». en la ex-posición se identifican tema y método. Identidad que en Hegel se lla-

[5] A la cosa misma.
[6] *der Sache nach.*
[7] *selbst.*

ma «Idea»[8]. La «cosa» de la Filosofía aparece con ella «en sí misma». Sin embargo, esta cosa es determinada históricamente[9] como la «subjetividad». Con el *ego cogito* cartesiano —dice Hegel—, la Filosofía pisa por primera vez tierra firme, en la que puede estar en casa. Si con el *ego cogito* —como *subiectum* por excelencia— se alcanza el *fundamentum absolutum*, esto quiere decir entonces que el sujeto es el ὑποκείμενον trasladado a la conciencia, lo verdaderamente presente, que en el lenguaje tradicional, y de una forma bastante imprecisa, se llama substancia.

Cuando Hegel explica en el prefacio (ed. Hoffmeister, p. 19) que «lo verdadero [de la Filosofía] no se puede captar ni expresar como substancia, sino como sujeto», esto quiere decir que el Ser del ente, la presencia de lo presente, sólo se patentiza —y, en consecuencia, alcanza la plenitud de la presencia—, si se hace presente para sí y como tal, en la Idea absoluta. Ahora bien, a partir de Descartes, «idea» quiere decir *perceptio*. El devenir del Ser hacia sí mismo tiene lugar en la dialéctica especulativa, y el movimiento del pensamiento, el método, es justamente la «cosa misma». La llamada «a la cosa misma» exige el método de la Filosofía adecuado a la cosa.

Está decidido de antemano, sin embargo, qué sea la cosa de la Filosofía: la cosa de la Filosofía, como Metafísica, es el Ser del ente, su presencia bajo la forma de substancialidad y subjetividad.

Cien años más tarde, se escucha de nuevo la llamada «a la cosa misma» en el ensayo de Husserl *La Filosofía como ciencia estricta*. Aparece en el primer tomo de la revista *Logos* en el año 1910-1911 (pp. 289 ss.). La llamada tiene, nuevamente, sobre todo el sentido de un poner en guardia. Pero, en este caso, apunta en una dirección distinta a la de Hegel: se refiere a la psicología naturalista, que pretende ser el verdadero método científico para investigar la conciencia. La razón está en que ese método cierra, de entrada, el acceso a los fenómenos de la conciencia intencional. La llamada «a la cosa misma» se dirige también contra el historicismo, que se pierde en discusiones sobre los diferentes puntos de vista de la Filosofía, y en clasificar los tipos de «Weltanschauungen» filosóficas. A este propósito dice Husserl, subrayándolo (*op. cit.*, p. 34): *El impulso de la investigación tiene que partir, no de las Filosofías, sino de las cosas y de los problemas.*

---

[8] *Gedanke.*
[9] *geschichtlich.*

¿Y cuál es la «cosa» de la investigación filosófica? Siguendo la misma tradición, ésta es tanto para Husserl como para Hegel, la subjetividad de la conciencia. Las *Meditaciones cartesianas* fueron para Hussserl, no sólo el tema de las conferencias pronunciadas en París, en febrero de 1929, sino que, desde la etapa posterior a las *Investigaciones lógicas*, su espíritu acompañó hasta el final la marcha apasionada de sus investigaciones filosóficas. La llamada «a la cosa misma», tanto en su sentido positivo como en el negativo, sirve para garantizar y elaborar el método; sirve de procedimiento filosófico, el único con el que la cosa misma llega a darse legítimamente. Para Husserl, el «principio de todos los principios» no es, en primer lugar, un principio de contenido, sino metodológico. En su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913, Husserl dedicó todo un parágrafo (§ 24) a la determinación del «principio de todos los principios». Husserl dice (*op. cit.*, p. 44) que con este principio «ninguna teoría imaginable puede inducirnos a error».

El «principio de todos los principios» dice:

> Toda intuición que da originariamente [es] *una fuente legítima de conocimiento*: todo lo que se nos *ofrece originariamente* [en su realidad viva, por así decirlo] *en la intuición* [ha de] tomarse sencillamente *como lo que se da*, pero también *sólo dentro de los límites en los que ahí se da*.

El «principio de todos los principios» implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única «cosa» que puede convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea la «cosa» de la Filosofía. Su reducción trascendental a ella, da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad, y por medio de ésta, la objetividad de todos los objetos (el Ser del ente) en su legítima estructura y estabilidad, es decir, en su constitución. La subjetividad trascendental —como método de la «ciencia universal» de la constitución del Ser del ente— pertenece también al mismo género de Ser de ese ente absoluto, es decir, al de la «cosa» más propia de la Filosofía. El método no tiene sólo por norma la «cosa» de la Filosofía, ni «está en la cosa», porque él es «la cosa misma». Si se preguntara ¿de dónde saca el «principio de todos los principios» su inamovible legitimidad?, habría entonces que responder: de la subjetividad, que se ha dado ya por supuesto es la «cosa» de la Filosofía.

Elegimos como guía la explicación de la llamada «a la cosa misma». Debía encaminarnos a determinar la tarea del pensamien-

to al final de la Filosofía. ¿Dónde hemos llegado? A comprender que, para la llamada «a la cosa misma», ya está establecido de antemano lo que concierne a la Filosofía como su «cosa». Desde el punto de vista de Hegel y de Husserl —y no sólo para ellos—, la «cosa» de la Filosofía es la subjetividad. Para la llamada, lo polémico no es la «cosa» en cuanto tal, sino su exposición, a través de la cual la «cosa» misma se hace presente. La dialéctica especulativa de Hegel es el movimiento en el que la «cosa», como tal, llega a sí misma, a su correspondiente presencia. El método de Husserl debe llegar a la «cosa», a su dación originaria, de una forma definitivamente válida, es decir, a presentarse ella misma.

Los dos métodos son de lo más diferente que pueda pensarse. Pero la «cosa», en cuanto tal, que deberían exponer, es la misma, aunque se la aborde de distinta forma.

Pero ¿de qué nos sirve comprobar todo esto, para el intento de poner ante los ojos la tarea del pensar? No nos ayudará nada, mientras nos demos por satisfechos con una simple explicación de la llamada. Se trata de preguntar qué es lo que queda por pensar en la llamada «a la cosa misma». Al hacerlo así, podemos darnos cuenta de que, precisamente allí, donde la Filosofía llevó a su «cosa» a saber absoluto y evidencia definitivamente válida, algo se esconde, que ya no puede ser «cosa» de la Filosofía el pensarlo.

Sin embargo, ¿qué es lo que queda por pensar en la «cosa» de la Filosofía, como también en su método? La dialéctica especulativa es una de las formas en que la «cosa» de la Filosofía —desde sí y para sí misma— aparece, haciéndose así presente. Este aparecer tiene lugar, necesariamente, en una claridad[10]. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella. Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre, que puede alumbrar aquí y allá, en uno u otro momento. La claridad juega en lo abierto y lucha allí con lo oscuro. Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro, o permanece tan sólo frente a frente —e incluso donde, como Hegel, uno se refleja especulativamente en el otro—, allí reina ya la apertura, un espacio libre está en juego. Y sólo esta apertura le permite también a la marcha del pensamiento especulativo pasar a través de lo que piensa.

Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung*[11]. La palabra alemana *Lichtung* es, des-

[10] *Helle.*
[11] El claro.

de el punto de vista de la historia del lenguaje, una traducción de la francesa *clarière*. Está formada como las palabras más antiguas *Waldung* y *Feldung*.

Sabemos lo que es el claro del bosque[12] por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung*[13]. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*[14]. *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa *hell*[15]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente.

Es necesario que el pensar tenga en cuenta lo que aquí acaba de llamarse *Lichtung*. No se trata, como fácilmente podría parecer en un primer momento, de sacar de simples palabras (de *Lichtung*, por ejemplo) meras representaciones. Se trata, más bien, de prestar atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de *Lichtung*. Lo que nombra la palabra, en la conexión pensada ahora —lo abierto libre—, es, para emplear una palabra de Goethe, un *Urphänomen*. Tendríamos que decir: una *Ur-sache*. Anota Goethe (*Máximas y reflexiones*, n.º 993): «que nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina». Esto quiere decir: el fenómeno mismo nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, de dejarnos decir algo.

Según esto, quizás un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si la *Lichtung* —lo abierto libre— no sea precisamen-

---

[12] *Waldlichtung*.
[13] espesura.
[14] ligero.
[15] Claro. Para entender mejor las diversas matizaciones que va a recibir en el texto, se mantendrá el término alemán *Lichtung*.

te aquello, en lo que el espacio puro, y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge todo.

De la misma manera que el pensamiento dialéctico-especulativo, la intuición originaria y su evidencia necesitan de la apertura ya dominante, la *Lichtung*. Lo evidente es lo inmediatamente visible. *Evidentia* es la palabra con que Cicerón traduce, es decir, traslada al mundo romano, el griego ἐνάργεια. Ἐνάργεια, en la que habla el mismo origen que en *argentum*[16], significa aquello que luce y brilla. Y, únicamente puede brillar, si hay ya una apertura: el rayo de luz no crea la apertura, la *Lichtung*, sino tan sólo la atraviesa. La apertura es la única que ofrece a un dar y recibir, a una evidencia, la libertad en la que pueden permanecer y tienen que moverse.

Todo pensar bajo la forma de filosofía que, expresamente o no, sigue la llamada «a la cosa misma» se confía ya, en su marcha, con su método, a la libertad de la *Lichtung*. Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser. El *lumen naturale*, la luz de la razón, alumbra tan sólo lo abierto. Sin duda que tiene relación con la *Lichtung*, pero contribuye tan poco a formarla que, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la *Lichtung*. Esto es válido, no sólo para el *método* de la Filosofía, sino también, y sobre todo, para su «cosa», a saber: la presencia de lo presente. No podemos mostrar aquí con detalle en qué medida, incluso en la subjetividad, se piensa siempre el *subiectum*, el ὑποκείμενον, lo que está ya delante, es decir, lo presente en su presencia. Ver a este respecto: Heidegger; *Nietzsche*, t. II, 1961, pp. 429 ss.

Ahora prestamos atención a otra cosa. Independientemente de que pueda o no ser aprehendido, comprendido o expuesto lo presente, la presencia —como estancia en lo abierto— necesita siempre de la *Lichtung* ya imperante. Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*.

Toda metafísica —incluido su adversario el positivismo— habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento —es decir, de la exposición del Ser del ente— es ἰδεα: el aspecto con que se muestra el ente como tal. El aspecto es, sin embargo,

---

[16] plata.

una forma de presencia: no hay aspecto sin luz, y esto lo sabía ya Platón. Pero tampoco hay luz y claro sin la *Lichtung*, incluso lo oscuro lo necesita, porque ¿cómo podríamos entrar en la oscuridad y errar a través de ella? No obstante, la *Lichtung* imperante en el Ser y la presencia sigue sin pensarse en la Filosofía, aun cuando se hablase de ella en sus comienzos.

¿Dónde y con qué nombre sucede esto? Respuesta:

En el poema pensante de Parménides, quien, por lo que sabemos, fue el primero en reflexionar con propiedad sobre el Ser del ente, que todavía hoy —aunque nadie le escuche— habla en las ciencias en las que se ha disgregado la Filosofía.

Parménides escucha la indicación:

> ... χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
> ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
> ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
>
> Fragmento I, 28 ss.
>
> [... pero tú tienes que conocer todo:
> tanto del no-ocultamiento, del bien redondeado corazón
> que no tiembla
> como de la opinión de los mortales, a la que falta el poder
> confiar en lo no oculto.]

Aquí se nombra a la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento. Se llama la «bien redondeada», porque está trazada según la pura esfericidad del círculo, en la que principio y fin son lo mismo en todas partes. En esa vuelta no hay posibilidad alguna de tergiversar, disimular y ocultar. El hombre que reflexiona debe conocer lo que es el corazón, que no tiembla, del no-ocultamiento. ¿Y qué significa la expresión «el corazón que no tiembla del no-ocultamiento»? Éste es la *Lichtung* de lo abierto. Preguntamos: ¿apertura para qué? Ya hemos visto que el camino del pensar —tanto especulativo como intuitivo— necesita de una *Lichtung* capaz de ser atravesada. Y en ella reside también la posibilidad del «aparecer», es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia.

Antes que nada, lo primero que ofrece el no-ocultamiento es el camino por el que el pensar persigue lo único y lo recibe: ὅπως ἔστιν... εἶναι: que lo presente esté presente. La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pen-

sar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción.

En ese estar unidos se funda la posible exigencia de una obligación del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento sin una experiencia previa de la 'Αλήθεια como *Lichtung*. Porque ¿de dónde le viene la obligatoriedad a la determinación platónica de la presencia como ἰδέα?, ¿con respecto a qué está obligada la interpretación aristotélica de lo presente como ἐνέργεια?

No podemos hacer estas preguntas —extrañamente relegadas siempre por la Filosofía— hasta que no conozcamos lo que Parménides tuvo que conocer: la 'Αλήθεια, el no-ocultamiento. El camino hacia ella es distinto de la carretera por la que ha de vagar la opinión de los mortales.

Si traduzco obstinadamente la palabra 'Αλήθεια por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la «cosa» que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama «Ser y pensar». En cierto modo, el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el Ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra a la 'Αλήθεια al comienzo de la Filosofía, pero no se la ha pensado después propiamente como tal, pues la «cosa» de la Filosofía como Metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar ontoteológicamente el ente como tal.

Estando así las cosas, no podemos tampoco juzgar que la Filosofía haya descuidado, que haya echado a perder algo, adoleciendo, por tanto, de una carencia esencial: referirse a lo impensado en la Filosofía no es criticarla. De ser ahora necesaria una crítica, debería entonces recaer sobre el intento —cada vez más apremiante desde *Ser y tiempo*— de preguntar, al final de la Filosofía, por una posible tarea del pensar. Ya es hora de preguntar: ¿por qué no se traduce aquí 'Αλήθεια con su nombre corriente, con la palabra «verdad». La respuesta será:

En la medida en que se entienda «verdad» en el sentido «natural» tradicional, como la concordancia probada ónticamente entre el conocimiento y el ente, y, en la medida en que se la interprete también, como la certeza del saber sobre el Ser, la 'Αλήθεια, el no-ocultamiento como *Lichtung*, no podrá ser equiparada a verdad. La 'Αλήθεια —el no-ocultamiento pensado como *Lichtung*— es, más bien, lo único que permite la posibilidad de la verdad.

Puesta ésta —igual que Ser y pensar— sólo puede ser lo que es en el elemento de la *Lichtung*. La evidencia y la certeza en todos sus niveles, cualquier clase de verificación de la *veritas*, se mueven ya *con* ella en el ámbito de la *Lichtung* imperante.

La 'Αλήθεια, el no-ocultamiento pensado como *Lichtung* de la presencia, todavía no es la verdad. ¿Es que la 'Αλήθεια es menos que la verdad? ¿O es más, por permitir ser a la verdad como *adaequatio* y *certitudo*, y al no poder darse la presencia y el hacerse presente fuera del ámbito de la *Lichtung*?

Esta pregunta queda confiada al pensar como tarea suya. Éste ha de preguntarse si realmente puede plantearla, en tanto que piensa filosóficamente, es decir, en sentido estrictamente metafísico, que interroga a lo presente sólo sobre su presencia.

En cualquier caso, está claro que la pregunta por la 'Αλήθεια, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la «cosa» e inducía a error, el llamar a la 'Αλήθεια, en el sentido de *Lichtung*, verdad[17]. El hablar de la «verdad del Ser» tiene en la *Ciencia de la Lógica* su legítimo sentido, ya que verdad significa aquí la certeza del saber absoluto. Pero Hegel, como tampoco Husserl y toda metafísica, no pregunta por el Ser en tanto que Ser, es decir, no se plantea la pregunta: ¿en qué medida puede darse la presencia como tal? Sólo se da si impera la *Lichtung*. Es cierto que se la nombra con la 'Αλήθεια, el no-ocultamiento, pero no se la piensa como tal.

El concepto «natural» de verdad, ni siquiera en la filosofía de los griegos, se refiere al no-ocultamiento. Se apunta con frecuencia y con toda razón que, ya en Homero, la palabra ἀληθές se usa siempre para los *verba dicendi*, los enunciados, y, por consiguiente, en el sentido de exactitud y fiabilidad, y no en el de no-ocultamiento. Pero esta indicación significa, tan sólo, que ni el poeta ni el uso cotidiano del lenguaje, ni aun la Filosofía, se ven ante la tarea de preguntar cómo la verdad, es decir, la exactitud del enunciado, se ofrece sólo en el elemento de la *Lichtung* de la presencia.

---

[17] Nota de Heidegger: De qué manera el intento de pensar un asunto puede, a veces, apartar de lo que ya ha mostrado una mirada decisiva, queda atestiguado por un pasaje de *Ser y tiempo* (1927), p. 219: «La traducción (de la palabra ἀλήθεια) por la palabra "verdad" y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teóricas de esta expresión (verdad), encubren el sentido de lo que, como comprensión prefilosófica, los griegos colocaron como "comprensible de suyo" en la base del uso terminológico de ἀλήθεια.»

En el horizonte de esta pregunta debe reconocerse que la 'Αλήθεια, el no-ocultamiento en el sentido de la *Lichtung* de la presencia, fue conocida desde el comienzo, y sólo como ὀρθότης, como la exactitud del representar y el enunciado. Pero, entonces, tampoco es sostenible la afirmación de un cambio esencial de la verdad, es decir, del no-ocultamiento en exactitud. En lugar de eso hay que decir: la 'Αλήθεια —como *Lichtung* de la presencia y actualización en el pensar y el decir— se manifiesta desde un principio bajo la forma de ὁμοίωσις y *adaequatio*, es decir, como asimilación en el sentido de concordancia de la representación y lo presente.

Pero este proceso desencadena justamente la pregunta: ¿cuál es el motivo de que para el natural conocimiento y lenguaje humanos, la 'Αλήθεια, el no-ocultamiento, *sólo* aparezca como exactitud y fiabilidad? ¿Estriba en que la estancia ex-tática del hombre en la apertura de lo presente, sólo está vuelto a lo presente y a la presentación que se hace de lo presente? ¿Y qué otra cosa significa sino que continúan sin tenerse en cuenta la presencia como tal, y con ella, todavía más, la *Lichtung* que la hace posible? Sólo se conoce y piensa lo que posibilida la 'Αλήθεια como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal.

Esto sigue oculto. ¿Es por casualidad? ¿O es sólo consecuencia de una negligencia del pensar humano? ¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la Λήθη, pertenecen a la 'Α-Λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la 'Αλήθεια? ¿No reina ya en ese ocultarse de la *Lichtung* de la presencia, un abrigar y preservar, a partir de los cuales sólo será posible el no-ocultamiento, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia?

De ser así, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta.

De ser así, habríamos llegado, tan sólo con estas preguntas, a un camino hacia la tarea del pensar al final de la Filosofía.

Pero ¿no es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la *Ratio*?

Yo pregunto de nuevo: ¿qué significan *ratio*, νοῦς, νοεῖν, aprehender?, ¿qué significan fundamento y principio, e incluso «principio de todos los principios»?, ¿podríamos alguna vez determinarlo suficientemente sin conocer la 'Αλήθεια al modo griego, como

no-ocultamiento, y después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlo como *Lichtung* del ocultarse? Mientras que la *Ratio* y lo *rationale* sigan siendo cuestionables en lo más íntimo, carece también de fundamento el hablar de irracionalismo. La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero ¿se agota en lo demostrable la apertura de lo que es? La insistencia en lo demostrable ¿no cierra el camino hacia lo que es?

Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea sumamente irracional precisamente ese arrastrar.

Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia. Al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por él. Frente a toda la tradición de la Filosofía, esto significa:

Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de su *Metafísica* (1006a ss.) ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.

«Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es.»

Esta palabra exige una cuidadosa meditación, porque todavía no se ha resuelto de qué manera debe conocerse, para que pueda ser accesible al pensar, lo que no necesita de ninguna demostración. ¿Se trata de la meditación dialéctica, de la intuición que da originariamente, o de ninguno de los dos? Únicamente puede decidir sobre ello la singularidad de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos. Pero ¿cómo posibilitarnos la decisión si antes no le hemos admitido? ¿En qué círculo —lamentable, además— nos movemos aquí?

¿Se piensa la εὐκυκλέος Ἀληθείη, el no-ocultamiento bien redondeado, como la *Lichtung*?

¿Es, entonces, el título de la tarea del pensar, en lugar de *Ser y tiempo*, «*Lichtung* y presencia»?

Pero, ¿de dónde y cómo hay *Lichtung*?, ¿qué habla en el «hay»?

La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar.

MI CAMINO EN LA FENOMENOLOGÍA*

Mis estudios académicos comenzaron en el verano de 1909-1910, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Pero el trabajo principal, dedicado a la teología, dejaba aún espacio suficiente para la filosofía, que pertenecía desde luego al plan de estudios. Así que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad. El plazo de devolución podía prorrogarse fácilmente una y otra vez. Se veía que la obra era poco solicitada por los estudiantes. Pero, ¿cómo es que vino a parar al entorno, tan extraño para ella, de mi pupitre?

Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: «Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?» El último año de mi época del Bachillerato había tropezado con el escrito del por aquel entonces catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del ser. Compendio de ontología*, que había aparecido en 1896, cuando su autor era profesor extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología.

Lo que yo esperaba de las *Investigaciones lógicas* de Husserl era un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano. Pero mis esfuerzos eran vanos porque, como sólo mucho más tarde habría de darme cuenta, yo no buscaba en la dirección correcta. Y, sin embargo, estaba tan afectado por la obra

* Traducción de Félix Duque.

de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que me ataba a ella. El encanto emanado de esa obra se extendía hasta el exterior de las guardas y la portada. Sobre ésta —cosa que hoy me salta a la vista tanto como entonces— me encontraba con el nombre de la editorial Max Niemeyer, un nombre que se vinculaba con otro para mí extraño: el de «Fenomenología», que aparecía en el subtítulo del segundo volumen. Y así como poco sabía yo por aquellos años de la editorial Max Niemeyer y de su quehacer, en igual escasa medida y de un modo igual de vacilante tenía yo comprensión del título «Fenomenología». Sin embargo, pronto debía verse con mayor claridad hasta qué punto se correspondían ambos nombres: el de la editorial Niemeyer y el de Fenomenología.

Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa y, sobre todo, por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por vez primera noticia, en algunos paseos a los cuales pude acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica.

Por un tiempo se difuminaría ciertamente este ámbito, pasando a un segundo plano —en comparación con lo tratado por Heinrich Rickert en sus sesiones de seminario— los dos escritos de su discípulo Emil Lask, que ya en 1915 había caído como soldado raso en el frente de Galitzia. Rickert dedicaría «al amigo querido» su obra, aparecida en el mismo año, y que era la tercera edición, completamente reelaborada, de *El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental*. La dedicatoria debía dar testimonio además del estímulo que el docente había recibido del discípulo. Por su parte, los dos escritos de Emil Lask —*La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías. Un estudio sobre el ámbito de vigencia de la forma lógica* (1911) y *La doctrina del juicio* (1912)— daban claramente fe del influjo en ellas de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Esta circunstancia me forzó a volver a trabajar sobre la obra husserliana. Pero también este renovado asalto hubo de resultar in-

fructuoso, dado que yo no podía encontrar salida a una dificultad fundamental, concerniente al sencillo problema del modo en que habría de llevarse a ejecución ese proceder del pensar que se llamaba «fenomenología». Lo inquietante de este problema saltaba a la vista por la ambigüedad que ya de primeras mostraba la obra de Husserl.

El primer volumen de la obra, aparecido en 1900, refutaba el psicologismo en la lógica mediante la prueba de que la doctrina del pensar y el conocer no se podía fundar en la psicología. Frente a esto, el segundo volumen, aparecido al año siguiente y como tres veces más extenso, contenía la descripción de los actos esenciales de la conciencia, dirigidos a la edificación del conocimiento. O sea: con todo, una psicología. ¿A qué vendría si no el § 9 de la quinta Investigación, sobre «El significado de la delimitación brentaniana de los "fenómenos psíquicos"»? Según eso, Husserl recaía con su descripción fenomenológica de los fenómenos de conciencia en la posición psicologista antes refutada. Y sin embargo, si un error tan de bulto no podía serle imputado a la obra de Husserl, ¿qué sería entonces esa descripción fenomenológica de los actos de conciencia? ¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología? ¿Acaso venía aquí a salir a la luz una disciplina filosófica toda ella de nuevo cuño, y encima una disciplina de valor y eminencia propios?

Yo no acababa de encontrar solución a estas preguntas y me veía perplejo y sin salida, sin ser apenas siquiera capaz de captarlas con la precisión con que aquí han sido mencionadas.

El año 1913 me aportaría una respuesta. En la editorial Max Niemeyer empezaba a aparecer el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, editado por Husserl. El primer volumen se abría con el tratado de Husserl cuyo título daba ya indicación de la excelencia y peso de la fenomenología: «Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica».

La «fenomenología pura» es la «ciencia fundamental» de la filosofía, acuñada por aquélla. «Pura» quiere decir «fenomenología trascendental». Pero con «trascendental» se alude a la «subjetividad» del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, «subjetividad» y «trascendental», indican que la «fenomenología» se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la «subjetividad trascendental» accedía a una determinabilidad más original, universal. La fenomenología conservaba las «vivencias de la con-

ciencia» como su ámbito temático, sólo que ahora lo hacía sondeando sistemáticamente, proyectando y consolidando la estructura de los actos vivenciales, junto con el sondeo de los objetos —vivenciados en los actos— en vista de su objetualidad.

En este proyecto universal de filosofía fenomenológica podía adscribírsele también su lugar sistemático a la *Investigaciones lógicas*, que habían permanecido, por así decir, filosóficamente neutrales. Éstas aparecieron en el mismo año, 1913, en una segunda edición y en la misma editorial. La mayoría de las investigaciones habían sido sometidas desde luego entre tanto a «profundas reelaboraciones». La sexta Investigación, la «más importante en el respecto fenomenológico» (Prólogo a la segunda edición), había sido de todas formas retirada. Pero también el artículo con el que Husserl había contribuido al primer volumen de la recién fundada revista *Logos*, a saber: «La fenomenología como ciencia estricta» (1910-1911), hubo de esperar a las *Ideas relativas a una fenomenología pura* para que sus tesis programáticas alcanzaran una fundamentación suficiente.

En el mismo año de 1913 apareció en la editorial Max Niemeyer la importante investigación de Max Scheler *Contribución a la fenomenología de los sentimientos de simpatía y de los relativos al amor y al odio. Con un apéndice sobre la razón para aceptar la existencia del otro yo.*

Gracias a las citadas publicaciones se alzaría el quehacer editorial de Niemeyer al primer puesto de las editoriales filosóficas. Por aquel entonces se tenía frecuentemente la convicción de que con la «fenomenología» había venido a darse una nueva orientación en el seno de la filosofía europea. ¿Y quién habría pretendido negar la justeza de esa afirmación?

Pero esta cuenta meramente histórica no acertaba a dar razón de lo que había acontecido gracias a la «fenomenología», es decir, gracias a las *Investigaciones lógicas*. Eso seguía sin ser formulado, sin que tan siquiera hoy quepa apenas formularlo correctamente. Las propias declaraciones programáticas y las exposiciones metodológicas de Husserl reforzaban más bien el malentendido de que mediante la «fenomenología» venía a reivindicarse un inicio de la filosofía que renegaba de todo el pensar precedente.

Aun después de la aparición de las *Ideas relativas a una fenomenología pura* seguía siendo yo presa de la fascinación que sobre mí ejercían las *Investigaciones lógicas*. Esa fascinación no hacía sino renovar una inquietud desconocedora de sus propias razones,

aunque bien que hacía presentir su origen en la incapacidad de alcanzar por la mera lectura de la bibliografía filosófica la cumplimentación de esa manera de pensar que se llamaba «fenomenología».

Sólo lentamente fuese desvaneciendo la perplejidad y disolviendo esa confusión desde el momento en que me fue permitido encontrarme personalmente con Husserl en su propio lugar de trabajo.

Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la «visión» fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto dejar a un lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles.

Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las *Investigaciones lógicas*, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el «múltiple significado del ente».

Por eso es por lo que nosotros, amigos y discípulos, rogamos una y otra vez al maestro que hiciera reimprimir la sexta Investigación, por entonces difícilmente accesible. En probada disponibilidad para la causa de la fenomenología, haría publicar de nuevo la editorial Niemeyer en 1922 esa última parte de las *Investigaciones lógicas*. Husserl observaba en el prólogo: «Dado el estado actual de las cosas, y cediendo a la presión de los amigos de la obra presente, he tenido que decidirme a hacer de nuevo accesible su parte conclusiva en su antigua forma.» Con el giro «amigos de la obra presente» quería decir Husserl simultáneamente que él mismo, desde la publicación de *Ideas*, ya no encontraba satisfacción en las *Investigaciones lógicas*. Y es que más que nunca empleaba su pa-

sión y denuedo de pensador, dado el lugar nuevo de su quehacer académico, a la edificación sistemática del proyecto avanzado en las *Ideas*. Por esa razón escribiría Husserl en el citado prólogo a la sexta Investigación que: «También la actividad docente friburguesa ha impulsado la orientación de mis intereses hacia las universalidades conductoras y hacia el sistema.»

Igualmente por ello observaría Husserl, magnánimo, pero en el fondo reprobando el asunto, cómo yo, además de mis cursos y clases prácticas, estudiaba semanalmente en grupos de seminario y con alumnos más avanzados las *Investigaciones lógicas*. La preparación de ese seminario resultaría fructífera sobre todo para mí. Allí es donde me percataría —llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa— de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como 'Αλήθεια, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su «desalbergarse», su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal.

Y cuanto más clara se me hacía esa intelección, con tanta mayor fuerza surgía la pregunta: ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología, como «la Cosa misma»? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?

Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Eso, tras lo que iban los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo, muestra el camino de un modo sólo indirecto.

«Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?» Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «Pero ha de ser impreso a la

carrera.» Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *unico loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entretanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años.

Ahora se trataba de entregar al público un trabajo largamente guardado. El editor Max Niemeyer se mostró dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir enseguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el *Anuario* de Husserl. Al punto se enviaron al Ministerio, a través de la Facultad, dos ejemplares de las galeradas. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación: «Insuficiente». En febrero del año siguiente (1927) apareció el texto completo de *Ser y tiempo* en el volumen octavo del *Anuario* y en tirada aparte. Para entonces, el Ministerio había retirado su juicio negativo —después de medio año— y ratificado mi nombramiento.

Sería con ocasión del extraño modo en que se publicó *Ser y tiempo* como entraría en relación directa por vez primera con la editorial Max Niemeyer. Eso que en el primer semestre de mis estudios académicos era un mero nombre sobre la portada de la fascinante obra de Husserl se me mostraba ahora, y así lo haría en el futuro, en toda la solicitud, digna de confianza, en toda la magnanimidad y sencillez del quehacer editorial.

En el verano de 1928, durante mi último semestre en Marburgo, se preparó el escrito de homenaje a Husserl por su septuagésimo aniversario. A principios del semestre había muerto inesperadamente Max Scheler, uno de los coeditores del *Anuario* de Husserl, y que había publicado en el primer volumen y en el segundo (1916) su gran investigación *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, una obra que, junto a las *Ideas* de Husserl, debe ser considerada como la contribución más importante del *Anuario*, y que por su prolongada influencia arrojó una nueva luz sobre la amplitud de miras y la productividad de la editorial Niemeyer.

El escrito de homenaje a Edmund Husserl aparecería puntualmente el día de su cumpleaños y como suplemento del *Anuario*. Yo tuve el honor de hacérselo llegar el 8 de abril de 1929 al festejado profesor en el círculo de sus discípulos y amigos.

Durante los diez años siguientes fue suspendida toda publicación de importancia, hasta que la editorial Niemeyer se atrevió en 1941 a publicar mi interpretación del himno de Hölderlin *Como cuando en día de fiesta...*, sin indicación del año de publicación.

Yo había impartido esa conferencia en mayo del mismo año en la Universidad de Leipzig y como profesor invitado a una lección pública. El propietario de la editorial, Hermann Niemeyer, había venido de Halle para asistir a la lección, y luego hablamos a propósito de la publicación.

Cuando, doce años más tarde, me decidí a sacar a la luz cursos tenidos con anterioridad, elegí para ello a la editorial Niemeyer, ya no localizada entre tanto en Halle del Saale. Después de grandes pérdidas y múltiples dificultades, su propietario de entonces, duramente castigado por aflicciones personales, había levantado de nuevo la editorial en Tubinga.

Halle del Saale: en esa misma ciudad enseñaba en los años noventa del siglo pasado, en la Universidad local, Edmund Husserl, por entonces *Privatdozent*. Con frecuencia hablaría posteriormente en Friburgo de la génesis de las *Investigaciones lógicas*. Nunca olvidaría al respecto rememorar agradecido y admirado la actitud de la editorial Max Niemeyer, que a principios de siglo se había arriesgado a publicar una obra extensa de un profesor apenas conocido y cuyo pensamiento transitaba por caminos desacostumbrados cuya extrañeza había de chocar a la filosofía contemporánea. Y eso es lo que sucedería durante años tras la aparición de la obra, hasta que Wilhelm Dilthey reconociera su importancia. La editorial no podía saber por aquel entonces que en el futuro quedaría vinculado su nombre al de la fenomenología, que pronto determinaría al espíritu de la época en los ámbitos más diversos —la mayoría, no formulados—.

¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio.

ADICIÓN DE 1969

En el sentido de la última frase se dice ya en *Ser y tiempo* (1927), p. 38 [ed. Gaos, México, 1962, p. 49]: «lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser *real* [en ser efectiva, surtir efectos] como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.»

REFERENCIAS

La conferencia «Tiempo y ser» fue pronunciada el 31 de enero de 1962 en el *Studium Generale*, dirigido por Eugen Fink, de la Universidad de Friburgo en Br. «Tiempo y ser» es, en el plan estructural del tratado *Ser y tiempo* (1927), p. 39, el título de la tercera sección de la primera parte de dicho tratado. Al autor le faltaba por aquel entonces madurez para llevar satisfactoriamente a cabo la elaboración del tema nombrado por el mencionado título «Tiempo y ser». La publicación de *Ser y tiempo* quedó interrumpida en ese lugar.

Lo que contiene el texto de la presente conferencia, concebido hoy, después de transcurridas tres décadas y media, no se le puede añadir sin más al texto de *Ser y tiempo*. Ciertamente, la pregunta crucial sigue siendo la misma, lo cual, empero, sólo quiere decir: la pregunta se ha ido haciendo todavía más perentoria y todavía más extraña al espíritu de la época. Los pasajes encerrados entre paréntesis fueron escritos al mismo tiempo que la conferencia, pero no fueron leídos.

Una primera impresión del texto alemán, junto con una traducción francesa al cuidado de François Fédier, pasó a formar parte del Homenaje a Jean Beaufret, aparecido con el título *L'endurance de la pensée* en 1968, en la editorial Plon de París.

Hay que agradecer al Dr. Alfredo Guzzoni el Protocolo del Seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser». Yo revisé el texto y lo completé en algunas ocasiones. El seminario tuvo lugar en Todtnauberg (Selva Negra) del 11 al 13 de septiembre de 1962, a lo largo de seis sesiones. La publicación del Protocolo sirve al propósito de aclarar y precisar lo digno de cuestión en el texto de la conferencia.

La conferencia «El final de la Filosofía y la tarea del pensar» sólo ha aparecido hasta ahora en una traducción elaborada por Jean Beaufret y François Fedier, e impresa en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo*, coloquio organizado por la Unesco en París del 21 al 23 de abril de 1964, Gallimard, París, 1966, pp. 165 ss.

«Mi camino en la fenomenología» es mi contribución al homenaje, aparecido en volumen de edición privada, al octogésimo cumpleaños del editor Niemeyer: «Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963».

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y ENSAYO
Dirigida por Manuel Garrido

Agazzi, E.: *El bien, el mal y la ciencia.* Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.
Austin, J. L.: *Sentido y percepción.*
Bechtel, W.: *Filosofía de la mente.* Una panorámica para la ciencia cognitiva.
Bilbeny, N.: *El protocolo socrático del liberalismo político.*
Boden, M. A.: *Inteligencia artificial y hombre natural.*
Bottomore, T.; Harris, L.; Kiernan, V. G., y Miliband, R.; con la colaboración de Kolakowski, L.: *Diccionario del pensamiento marxista.*
Brown, H. I.: *La nueva filosofía de la ciencia* (3.ª ed.).
Bunge, M.: *El problema mente-cerebro.* Un enfoque psicobiológico (2.ª ed.).
Chisholm, R. M.: *Teoría del conocimiento.*
Collier, G.; Minton, H. L., y Reynolds, G.: *Escenarios y tendencias de la psicología social.*
Cruz, M. (ed.): *Individuo, modernidad, historia.*
Dampier, W. C.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (3.ª ed.).
Dancy, J.: *Introducción a la epistemología contemporánea.*
Díaz, E.: *Revisión de Unamuno.* Análisis crítico de su pensamiento político.
D'Ors, E.: *El secreto de la filosofía.* Doce lecciones, tres diálogos y, en apéndice, «La filosofía en quinientas palabras».
Eccles, J. C.: *La psique humana.*
Edelman, B.: *La práctica ideológica del Derecho.* Elementos para una teoría marxista del Derecho.
Fann, K. T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (2.ª ed.).
Fernandez, D.: *El rapto de Ganimedes.*
Ferrater Mora, J., y otros: *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970).*
Feyerabend, P.: *Tratado contra el método.* Esquema de una teoría anarquista del conocimiento (4.ª ed.).
Fodor, J. A.: *Psicosemántica.* El problema del significado en la filosofía de la mente.
García-Baró, M.: *Categorías, intencionalidad y números.* Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico.
García Suárez, A.: *La lógica de la experiencia.*
García Suárez, A.: *Modos de significar.* Una introducción temática a la filosofía del lenguaje.
García Trevijano, C.: *El arte de la lógica.*
Garrido, M.: *Lógica simbólica* (3.ª ed.).
Gómez García, P.: *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.*
González-Castán, O. L.: *La conciencia errante.* Introducción crítica a la filosofía de la psicología.
Haack, S.: *Evidencia e investigación.* Hacia la reconstrucción en epistemología.

Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales.* Estudios de filosofía social (3.ª ed.).
Habermas, J.: *Teoría y praxis.* Estudios de filosofía social (4.ª ed.).
Harris, J.: *Supermán y la Mujer Maravillosa.* Las dimensiones éticas de la biotecnología humana.
Heidegger, J.: *Tiempo y ser* (2.ª ed.).
Hernández Pacheco, J.: *Corrientes actuales de filosofía* Vol.: La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica. Vol. II: Filosofía social.
Hernández Pacheco, J.: *Corrientes actuales de filosofía (II).* Filosofía social.
Hierro, J. S.-P.: *Problemas del análisis del lenguaje moral.*
Hintikka, J.: *Lógica, juegos de lenguaje e información.* Temas kantianos de filosofía de la lógica.
Honderich, T. (comp.) *Los filósofos.* Una introducción a los grandes pensadores de occidente.
Huisman, D.: *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento.*
Jaspers, K.: *Los grandes filósofos.* Vol. I: Los hombres decisivos (Sócrates, Buda, Confucio, Jesús). Vol. II: Los fundadores del filosofar (Platón, Agustín, Kant). Vol. III: Los metafísicos que pensaron desde el origen (Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna).
Lakatos, I., y otros: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (3.ª ed.).
Lao-tse: *Tao Te Ching.*
Lindsay, P. H., y Norman, D. A.: *Introducción a la psicología cognitiva* (2.ª ed.).
Lorenzo, J. de: *El método axiomático y sus creencias.*
Lorenzo, J. de: *Introducción al estilo matemático.*
Mackie, J. L.: *El milagro del teísmo.*
Mates, B.: *Lógica matemática elemental.*
McCarthy, Th.: *Ideales e ilusiones.* Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea.
McCarthy, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (3.ª ed.).
McCorduck, P.: *Máquinas que piensan.* Una incursión personal en la historia y las perspectivas de la inteligencia artificial.
Millar, D., y otros: *Diccionario básico de científicos.*
Morin, E.: *Sociología.*
Nagel, E.; Newman, J. R.: *El teorema de Gödel* (3.ª ed.).
Nolte, E.: *Heidegger.* Política e historia en su vida y pensamiento.
Norris, C.: *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?* La teoría crítica y los límites de la filosofía.
Popper, K. R.: *Búsqueda sin término.* Una autobiografía intelectual (3.ª ed.).
Popper, K. R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. I.
Popper, K. R.: *El universo abierto.* Un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. II.
Popper, K. R.: *Los dos problemas fundamentales de la epistemología.* Basado en manuscritos de los años 1930-1933.
Popper, K. R.: *Teoría cuántica y el cisma en física.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. III (2.ª ed.).
Putnam, H.: *Razón, verdad e historia.*
Quine, W. V.: *La relatividad ontológica y otros ensayos.*

Rawls, J.: *Justicia como equidad.* Materiales para una teoría de la justicia (2.ª ed.).
Reguera, I.: *El feliz absurdo de la ética.* El Wittgenstein místico.
Rescher, N.: *La primacía de la práctica.*
Rescher, N.: *La racionalidad.* Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón.
Rescher, N.: *Los límites de la ciencia.*
Rivadulla, S.: *Filosofía actual de la ciencia.*
Robinet, A.: *Mitología, filosofía y cibernética.* El autómata y el pensamiento.
Rodríguez Magda, R. M.ª: *El modelo frankenstein.* De la diferencia a la cultura post.
Rodríguez Paniagua, J. M.: *¿Derecho natural o axiología jurídica?*
Rorty, R.: *Consecuencias del pragmatismo.*
Sahakian, W. S.: *Historia y sistemas de la psicología.*
San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega.* Ensayos de interpretación.
San Román, T.: *Los muros de la separación.* Ensayo sobre alterofobia y filantropía.
Santayana, G.: *El sentido de la belleza.* Un esbozo de teoría estética.
Santayana, G.: *Tres poetas filósofos.* Lucrecio, Dante, Goethe.
Santayana, J.: *Diálogos en el limbo.*
Searle, J. R.: *Intencionalidad.* Un ensayo en la filosofía de la mente.
Smart, J. J. C.: *Nuestro lugar en el universo.* Un enfoque metafísico (2.ª ed.).
Störig, H. J.: *Historia universal de la filosofía* (2.ª ed.).
Stove, D. C.: *Popper y después.* Cuatro irracionalistas contemporáneos.
Strawson, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos.*
Suzuki, D., y Knudtson, P.: *GenÉtica.* Conflicto entre la ingeniería genética y los valores humanos.
Trevijano Etcheverría, M.: *En torno a la ciencia.*
Valdés Villanueva, L. M. (ed.): *La búsqueda del significado.* Lecturas de filosofía del lenguaje (3.ª ed.).
Vargas Machuca, R.: *El poder moral de la razón.* La filosofía de Gramsci.
Veldman, D. J.: *Programación de computadoras en ciencias de la conducta.*
Villacañas, J. L.: *Racionalidad crítica.* Introducción a la filosofía de Kant.
Wellman, C.: *Morales y éticas.*

Colección
CUADERNOS DE FILOSOFÍA Y ENSAYO

Director: MANUEL GARRIDO

Javier Aracil: *Máquinas, sistemas y modelos.* Un ensayo sobre sistémica.
José Luis L. Aranguren: *Propuestas morales* (4.ª ed.).
Aristóteles: *Categorías. De Interpretatione.* Porfirio: *Isagoge.*
Y. Bar-Hillel y otros: *El pensamiento científico* (2.ª ed.).
Isaiah Berlin: *El Mago del Norte.* Hamann y el origen del irracionalismo moderno.
Mario Bunge: *Controversias en física.*
Mario Bunge: *Economía y filosofía* (2.ª ed.).
Mario Bunge: *Intuición y razón.*
J. N. Crossley y otros: *¿Qué es la lógica matemática?* (2.ª ed.).
Manuel Cruz: *Del pensar y sus objetos.* Sobre filosofía y filosofía contemporánea.
Charles Darwin: *Ensayo sobre el instinto.*
Jacques Derrida: *Fuerza de ley.* El «fundamento místico de la autoridad».
Félix Duque: *Filosofía de la técnica de la naturaleza.*
Carsten Dutt (ed.): *En conversación con Hans-Georg Gadamer.* Herme-néutica, estética, filosofía práctica.
Javier Esquivel y otros: *La polémica del materialismo.*
Andrew Feenberg: *Más allá de la supervivencia: el debate ecológico.*
Paul Feyerabend: *Adiós a la razón* (2.ª ed.).
Paul Feyerabend: *¿Por qué no Platón?* (2.ª ed.).
Gottlob Frege: *Investigaciones lógicas.*
Sigmund Freud: *Compendio del psicoanálisis.*
Hans-Georg Gadamer: *El problema de la conciencia histórica.*
Manuel Garrido (ed.): *Lógica y lenguaje.*
Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»* (3.ª ed.).
Jürgen Habermas: *Identidades nacionales y postnacionales.*
Jürgen Habermas: *La necesidad de revisión de la izquierda* (2.ª ed.).
Jürgen Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (2.ª ed.).
Hans Hermes: *Introducción a la teoría de la computabilidad.*
David Hume: *Diálogos sobre la religión natural.*
José Jiménez: *La estética como utopía antropológica.* Bloch y Marcuse.
Leszek Kolakowski: *Si Dios no existe...* Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión (2.ª ed.).
Leszek Kolakowski: *«Horror metaphysicus».*
Ramiro Ledesma Ramos: *La filosofía, disciplina imperial.*
Benson Mates: *Lógica de los estoicos.*
H. O. Mounce: *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein* (2.ª ed.).
Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger: *Sobre verdad y mentira* (3.ª ed.).
Carlos P. Otero: *La revolución de Chomsky: ciencia y sociedad.*
Karl R. Popper: *Sociedad abierta, universo abierto* (4.ª ed.).

Karl R. Popper: *Un mundo de propensiones* (2.ª ed.).
José Sanmartín: *Una introducción constructiva a la teoría de modelos* (2.ª ed.).
Arthur Schopenhauer: *Sobre la Filosofía de Universidad.*
Ernst Tugendhat: *Ética y política.* Conferencias y compromisos (1978-1991).
Emilio Temprano: *Contra la demagogia.* Introducción al arte de ma-nipular a las masas
A. N. Whitehead: *La función de la razón.*
Ludwig Wittgenstein: *Observaciones a «La Rama dorada» de Frazer* (2.ª ed.).

La conferencia «Tiempo y ser» es la continuación, treinta y cinco años después, del legendario e inacabado libro *Ser y tiempo,* que valió a Heidegger la hegemonía del pensamiento continental europeo antes de la segunda guerra mundial. Pero es también el replanteamiento, en un nivel más profundo, de las principales cuestiones de ontología que ese libro dejó pendientes. Y es sobre todo la mejor exposición —de cuantas publicó Heidegger en vida— de la idea/experiencia de *acaecimiento apropiador* (*Ereignis*), que condensa su último pensamiento y con la que quiso emular al *Tao* de Lao-tsé, al *ápeiron* de Anaximandro, al *Lógos* de Heráclito y al *eterno retorno* de Nietzsche.

En el presente volumen acompañan a esa conferencia otras tres importantes contribuciones: el seminario que dictó sobre ella el anciano Heidegger varios meses después de pronunciarla; el ensayo «El final de la filosofía y la tarea del pensar»; y la breve nota autobiográfica «Mi camino en la fenomenología», que aclara las relaciones de Heidegger con su maestro Husserl.

Eclipsado durante el largo período de guerra fría por su nefasto compromiso nazi y la irrupción del marxismo y la filosofía analítica en el continente europeo, recuperado por los filósofos posmodernos, ecologistas y neopragmatistas norteamericanos, tema reciente de investigación académica en las principales universidades del mundo y adversario radical del imperialismo de la tecnología, el pensamiento de Heidegger vive, como el de Nietzsche, un imparable retorno en las postrimerías del siglo XX.



Filosofía y Ensayo

ISBN 84-309-3356-5




1217185